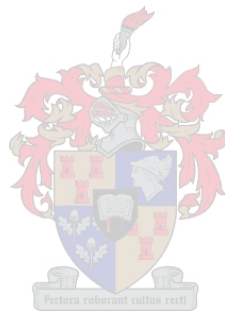


Publieke Teologie as Profetiese Teologie?

'n Kritiese beskouing van die sosio-ekklesiologiese implikasies van die drieërlei amp in die teologie van Karl Barth

deur Martin Laubscher



Proefskrif ingelewer vir die graad Doktor in Filosofie, Departement Sistematiese Teologie en Ekklesiologie, Fakulteit Teologie, Universiteit van Stellenbosch

Promotor: Prof. D.A. Forster

March 2021

VERKLARING

Deur hierdie proefskrif elektronies in te lewer, verklaar ek dat die geheel van die werk hierin vervat, my eie, oorspronklike werk is, dat ek die alleenouteur is (behalwe in die mate uitdruklik anders aangedui), dat reproduksie en publikasie daarvan deur die Universiteit van Stellenbosch nie derdepartyregte sal skend nie en dat ek dit nie vantevore, in die geheel of gedeeltelik, ter verkryging van enige kwalifikasie aangebied het nie.

Datum: March 2021

Opsomming

Daar is 'n akute dog dubbelsinnige vraag na “Publieke Teologie as Profetiese Teologie?” in Suid-Afrika vandag. Desnieteenstaande die dringende en aktuele aard van die vraag, bevat dit ook hoogs aanvegbare terme waarmee die Suid-Afrikaanse teologiese verhaal van die laaste vier dekades geskets kan word; en selfs só gestel, is dit al omstrede. Vraend na die een, is in sommige gevalle ook bevraagtekenend van die ander. Gewaarwordinge in beide die onuithoudbare as kreatiewe spanninge tussen die vraag na publieke teologie en profetiese teologie, noop ons uiteindelik om ook só vraend na Karl Barth se unieke bydrae in die verband te gaan soek. Buiten Barth se insigself problematiese voetspoor in bogenoemde vertelling, is sy teologie in die algemeen besonders aantreklik om nagespeur te word in die verband. Trouens, om Barth los van die Suid-Afrikaanse verhaal profeties te profileer, mag dalk opnuut weer 'n waardevolle oefening wees. Nie net leer ons van die breë kontoere en beduidende kenmerke se ontwikkeling in die lewe-en-werk van Barth ken in die proses nie, maar dit begelei ons ook om 'n relatiewe onontginde deel van sy werk noukeurig te gaan nalees. Daar is al vele in-diepte studies oor bepaalde aspekte in Barth se versoeningsleer gedoen, maar opmerklik is 'n gebrekkige lees van wat hy waarskynlik bedoel met die profetiese amp as een van die drie vorme in sy versoeningsleer. Vervolgens kyk ons aandagtig na die drieërlei amp tradisie se “teenwoordigheid” in die versoeningsleer, voor ons andersyds die derde band in die versoeningsleer oor “Jesus Christus, die Ware Getuie” aandagtig deurlees met die nodige kommentaar. Op die punt is dit dan gepas om te stop, 'n paar treë terug te tree, te reflekteer op die talle ontdekkings en bevindinge langs die weg, en dit ten einde al vraend en gaande kortliks in ons gevolgtrekking aan te stippel in antwoord op die vraag waarmee ons die heeltyd besig was.

Summary

There is an acute, though ambivalent, meaning in the question “Public Theology as Prophetic Theology?” in South Africa today. The question consists of highly contested terms in the South African theological landscape over the last four decades. Even formulating it like this, is almost self-evidently controversial. By telling this story, and getting a feel for some of the creative and unbearable tension in the narrative, we can be led into a renewed quest for Karl Barth's unique contribution in this regard. Besides Barth's problematic footprint in the preceding description, is it both necessary and rewarding to actually go and read him again in this regard. In fact, to frame Barth anew in terms of his prophetic profile, may be quite a refreshing exercise to pursue in light of contemporary readings. Not only are we introduced to the more general contours and significant characteristics in the development of Barth's life and work, but this process also guides us inquisitively into one of the best kept secrets in Barth scholarship to date. Numerous studies have been done over the years into certain specific aspects of Barth's doctrine of reconciliation, but somehow the third form of this highly complex text has yet to win a broad audience. Subsequently we will need to discuss anew the “presence” of the tradition of the threefold office in his doctrine of reconciliation. After a close reading through that particular third part in the doctrine of reconciliation, “Jesus Christ, the True Witness”, some necessary commentary will follow. Thereafter, we shall be able to draw some timely conclusions in relation to on the question we had in front of us all along the way.

Dankbetuigings

Ek is professore Dirkie Smit, Dion Foster, Jackie du Toit, Jan-Albert van den Berg, en soveel ander persone, gemeenskappe, en instansies, oneindige dank verskuldig om uiteindelik hierdie werk te kan inhandig. My innige dank vir jul ondersteuning, aanmoediging, en geduld met my. Die Waaragtige Getuie is ons geskiedenis wie ons lewens skryf. Dit is genade-op-genade-op-genade; nie in stukke, dele, of grade nie, maar volkome, en totaal en al onverdiend. Nêrens langs hierdie weg waar ons so immer saam *gebeur* het, was enige van dít ooit vir my vanselfsprekend nie. Julle is getuies van die van-Sélf-*sprekende*. Dankie.

Inhoudsopgawe

<i>Verklaring</i>	1
<i>Opsomming / Summary</i>	2
<i>Dankbetuigings</i>	3
Inleiding	5
Hoofstuk 1 Die Vraag na Publieke Teologie as Profetiese Teologie in Suid-Afrika Vandag?	
Inleidend	14
Die vraag na publieke teologie in Suid-Afrika vandag?	17
Die vraag na profetiese teologie in Suid-Afrika vandag?	26
Vraend oor publieke teologie as profetiese teologie in SA vandag?	44
Asook vraend na Karl Barth?	60
Hoofstuk 2 Karl Barth en die Profilerings van 'n Profetiese Teologie	
Inleidend	73
'n Profeet word nie in sy eie land geëer nie	78
'n Sosiaal-kritiese bewussyn en betrokkenheid	84
'n Woord op sy tyd	90
En dan net teologie te doen	102
Met ander woorde	111
Hoofstuk 3 Die Drieërlei Amp as Raamwerk vir Barth se Versoeningsleer	
Inleidend	119
Leidrade vanuit die versoeningsleer se prospektus?	123
Kritiese insigte en vrae wat dit oproep	155
Hoofstuk 4 Aangaande die Profetiese Amp in Barth se Versoeningsleer	
Inleidend	170
Die Profetiese Amp as 'Jesus Christus, die Ware Getuie'	172
'n Profeties-Christologiese Perspektief:	
'Die Heerlikheid van die Middelaar'	173
'n Profeties-Hamartologiese Perspektief:	
'Die Valsheid en Veroordeling van die Mens'	203
'n Profeties-Soteriologiese Perspektief: 'Die Roeping van die Mens'	215
'n Profeties-Ekklesiologiese Perspektief:	
'Die Onderweg-wees van die Kerk'	238
'n Profeties-Christelike Perspektief: 'Om te Hoop'	266
Gevolgtrekking	272
<i>Nawoord</i>	281
<i>Bibliografie</i>	282

Inleiding

“I beg my English speaking readers to remember that this book was written eleven, or, to be precise, fourteen years ago. When I first wrote it – of the First Edition only the Preface now remains – is required only a little imagination for me to hear the sound of the guns booming away in the north. The man who sat writing his commentary was then just a young country pastor, only vaguely aware of what responsibility in ecclesiastical and scientific matters really means” (Barth 1968:v).

Barth se baie bekende woorde hierbo in die voorwoord tot die Engelse vertaling van sy kommentaar op die brief aan die Romeine in 1932, is om vele redes ter sake. Soos ek nou hier skryf, en ook groot dele van hierdie teks in die afgelope maande herskryf het, verg dit figuurlik gesproke ‘min verbeelding om die klank te hoor van bomme wat val in die noorde’. Buiten dat ons onself die afgelope maande in ’n globale Covid-19 pandemie bevind, reeds begin dink aan wat ’n post-pandemie wêreld vir ons moontlik inhou (vgl. Zakaria 2020), is ons in Suid-Afrika egter ook in die greep van verskeie ander “pandemies”. Staatspresident Cyril Ramaphosa het juis in een van sy vroeë toesprake vanjaar tydens die inperking daarop gewys hoe die pandemie bepaalde krake in ons samelewing skaamteloos aan ons openbaar. Daar is die skryende ongelukheid tussen ryk en arm in ons samelewing; toenemende geslagsgeweld teen vroue; ongeërgde korrupsie en die gewetenlose kaping van staatshulpbronne; al groter desperaatheid oor weerlose mense se veiligheid, veral in landelike gebiede; gruwelike hoë vlakke van geweldsmisdaad; hernude rassepolarisasie en vervreemding tussen landsburgers wat brand; en-en-en. Anders gestel: Ons kan nog aangaan met hierdie lys verskynsels en aansienlik daarop uitbrei, maar dit sou dalk net verkeerdelik die indruk skep dat ek u daaraan moet herinner, terwyl dit tog allermens die geval is. U weet waarvan ek praat, ken hierdie storie, en deel seer sekerlik ’n bepaalde besorgdheid hieroor (veral aangaande die beoefening van teologie in hierdie konteks).

Wat ek wel kan noem, is dat van waar ek hier sit en skryf in sentraal Suid-Afrika, hou ons van die nuutste ontwikkelinge in die verband met fyn belangstelling dop. Daar is tegelykertyd opnuut onrusbarende sowel as bemoedigende tekens van die huil en heil in ons samelewing. Daar is byvoorbeeld weke gelede se gebeure in Senekal wat nie ongesiens verby gegaan het nie; net soos wat ’n voormalige premier van die Vrystaat, en tans sekretaris-generaal van die ANC, môre in die hof gaan verskyn op beduidende aanklagte van korrupsie, geldwassery, en bedrog (aangaande hulpbronne wat bestem was om die onmenslike lewensomstandighede van miljoene mense in ons provinsie en land daadwerklik aan te spreek). Wat hierdie gebeure soveel te meer ten hemele laat skreeu, is omrede dit nie is asof hierdie inligting nou uit die niet te voorskyn kom nie. Dit is verblydend dat daar nou iets hieraan gedoen word, en tog weet ons al vir ’n geruime tyd hiervan (vgl. Myburgh 2019; Pauw 2017; Basson 2012, & 2019; Basson & Du Toit 2017). Frans Cronje (2020) se onlangse *Rise or Fall of South Africa* mag dalk nie verteenwoordigend wees van die dominante denkstroom en “korrekte” lesings in die politieke klimaat in ons land nie, maar die titel spreek gewis die breë spektrum van verskeie ontwikkelinge en moontlike nuwe scenario’s aan. Soos Rian Malan (2020:9) in sy voorwoord tot Cronje se werk dit stel:

“Ground rush is a skydiving term, used to denote what happens if you wait too long to pull the ripcord on your parachute. At first you tumble serenely through the blue-green blur, but at an altitude of 400 metres or so, the earth clicks into focus and the ground comes rushing up to meet you. An instant later, you’re dead. Well, usually. Most skydivers die, but a handful have seen the ground rush and lived to tell the tale.”

Daarbenewens is daar ook tans ’n groeiende onrustigheid te bespeur onder van die belangrikste sosiale waarnemers van ons tyd aangaande die rigting waarin sommige wêreldleiers en hul volgelinge die toekoms mee verbeel en verbeeld. Dit is byvoorbeeld nou al meer as ’n week na die Amerikaanse presidentsverkiesing, en dit blyk sowaar nog steeds dat “ons” sukkel om los te kom van “The Age of Trump”, *Trumpocracy*, en *Trumpocalypse* (vgl. Frum 2018 & 2020; Lozada 2020). Anne Applebaum (2020) se jongste werk, *Twilight of democracy – The seductive lure of authoritarianism*, is nie net ’n raak beskrywing van wat tans in die VSA aan die gebeur is nie, maar eintlik ’n verwysing na ’n beduidende tendens in groot dele van die wêreld vandag (vgl. Müller 2017; asook Norris & Inglehart 2019). Richard Haass (2020) argumenteer oortuigend in sy onlangse *The world – A brief introduction* vir ’n bepaalde ‘globale geletterdheid’ waarmee ons saam ’n gedeelde toekoms tegemoet kan gaan. Haass (2020:56-57) verskaf die volgende insiggewende beskrywing van ’n ontluikende wêreld wat moontlik op ons wag:

“[T]his [the second decade of the twenty-first century] has also been an era in which the advance of democracy has slowed or even reversed. Inequality has increased significantly. The number of civil wars has increased, as has the number displaced persons and refugees. Terrorism has become a global threat. Climate change has advanced with dire implications for both the near and the distant futures. The world has stood by amid genocide and has shown itself unable to agree on rules for cyberspace and unable to prevent the re-emergence of great-power rivalry. Those who maintain that things have never been better are biased by what they are focusing on and underestimate trends that could put existing progress at risk. ... [W]hat is clear is that a good many of the trends are worrisome. ... More likely is that this will turn out to be an era of deterioration, one in which no country or group of countries exercises effective global leadership. In that case, the future would be one of accelerating global disorder.”

Teen die agtergrond verg dit nie te veel verbeelding om die klank van bomme te hoor wat rondom ons val nie. Ons weet vervolgens tog genoeg dat ons dit dalk mag waag om te vra na hoe ons dit moontlik kan aanspreek. Is my belangstelling in die vraag na “Publieke teologie as profetiese teologie?” een so ’n moontlike vraag om hierdie gewaarwording van hierbo mee aan te spreek? Inderdaad. Beslis nie die enigste een nie, maar weliswaar ’n belangrike vraag om oor klarigheid te kry. Of, kom ek vra so: Is die relevansie, motivering, problematiek en selfs waarde van ons titel en vraagstelling hiermee reeds ooglopend duidelik, of nie? Ja en nee. Dit is ’n antwoord, maar in die vorm van ’n vraag (en stel verskei ander vrae daaraan verbonde). Dit is ’n ooglopende relevante vraag, en tog nie ’n vanselfsprekende antwoord nie. Dit is ’n relevante vraag wat juis vra na ’n omvattende en fyn genuanseerde antwoord. Dit is ’n bedrieglike vraag omrede dít ons maklik sou kon mislei om te vinnig en te vanselfsprekend daarop en/of daarmee te antwoord.

Wat het bogenoemde (inleidende) lees en onderskeiding van die tekens van die tye dan te make met die titel en vraagstelling van hierdie studie? Alles, en ook niks nie. Dit gaan beslis om dít,

maar ook om soveel te meer as net dít. Dit is deel van die fokus, maar dít is nie ons eintlike fokus nie. Ons wil met ander woorde nie net simptome en tekens van die tye identifiseer en aanspreek nie, maar dieper delf, onder die oppervlak kom, en sien wat lê (vreemd genoeg) “voor die handliggend” as dit kom by dié soort van vrae. Toegee, om dit só inleidend te stel, is dalk vir moeilikheid soek; en tog is daar iets daaraan om só spelend die saak te begin stel. Mettertyd sal die nuanses aan so ’n stelling duideliker word soos ons vorder deur die hoofstukke. Hiermee probeer ek eintlik maar net reeds aandui dat ek nie dink en wil voorgee dat die (volledige) titel ’n “vanselfsprekende” antwoord bied op die talle “bomme” (en verskeie ander vorme van “geraas”) rondom ons nie; én tog is daar iets van-Self-sprekend daaraan. Ons het dit nie om ’n simplistiese gewaarwording, vraagstelling, en ’n uiteindelijke antwoord nie, maar om ’n bepaalde genuanseerde verstaan van die Woord waarin ’n veelkantige en selfsprekende verantwoordbaarheid na vore tree. Om vervolgens die voller en oorvloedige aktuele betekenis van ons vraagstelling duidelik te maak, en te wys na hoe die kloutjie uiteindelik by die oor pas, berus daarop om, soos ons vorder, die vraag van die oomblik te laat ontplooi tot ’n bevredigende antwoord (wat weer tot ander, nuwe, selfs nog dieper vrae kan lei). Hoe dié titel met ’n bepaalde krities-bewuste gewaarwording verbeel kan word *in-en-mét-en-vir* die wêreld waarin onself bevind, bedoel ons allermens in ’n eenvoudige sin, intendeel. Hier gaan dit nie om enige waarheid nie, maar om *die* enige waarheid; dié Waarheid wat enige ander waarheid omvat en omsluit; ingelaat om uitgelate te leef.

Wat in die wêreld aangaan, het met ander woorde alles met ons te make, en tog is dít terselfdertyd ook nie alles vir ons nie. Dit is nie dié begin (en einde) nie, en ook nie dié Alfa (en Omega) nie, en tog begin (en eindig) ek daarmee op ’n bepaalde manier. Hoe die hef hier in die vurk steek, is waarom dit onder meer straks sal gaan. Dit gaan om dít *en nog meer*; en om dít te kan sien, het ons inderwaarheid die “nog meer” nodig. Teologie is publieke teologie, en tog praat ons van publieke teologie en nie net teologie nie. Waarom hierdie (skynbare) toutologie? Waarom hierdie aksent? Meer nog, is teologie ook profetiese teologie, en waarvan praat ons nou eintlik wanneer ons onself só uitdruk? Saam met wie almal praat ons wanneer ons hieroor praat, want dit is geen gegewe – en allermens vanselfsprekend – dat ons met die soort van begrippe-apparaat dieselfde wêreld verbeel nie. Kan ons dan enigsins publieke en profetiese teologie saam in dieselfde asem noem? Gaan dit om die een *of* die ander; die een *en* die ander; die een *om* die ander; of die een *as* die ander? Selfs al is dit uiteindelik laasgenoemde, bly dit nog ’n vraag wat bedoel ons nou eintlik daarmee. Wat beteken ‘publieke teologie as profetiese teologie’ met Barth in gedagte in hierdie spesifieke Suid-Afrikaanse konteks waarin ons onself bevind? Watter kreatiewe én onuithoudbare spanninge is daar te bespeur wanneer ons dit só saam in dieselfde sin wil laat spreek? Ons het duidelik nie hier te make met ’n simplistiese “óf” ons van publieke teologie as profetiese teologie kan praat nie, maar met ’n diepsinnige “hoe” sou ons dit liefs wil doen (en nie wil doen nie). Met ander woorde, wat word in ’n ondersoekende gees nou eintlik bedoel in die vraag na publieke teologie as profetiese teologie in die konteks waarin ons onself bevind? Dit is van die vrae en antwoorde wat veral in ons eerste hoofstuk na vore sal tree wanneer ons meer gaan vertel oor die vraag na publieke en profetiese teologie in Suid-Afrika vandag.

Die voorafgaande vrae hierbo sou ons uiteraard ook vanuit ander kontekste, wêreld, en meegaande literatuur kon aanspreek, en tog kan ons nie anders as om dit vanuit “hier” en ons bepaalde “nou” te doen nie. Buiten dat dit in Suid-Afrika is waarin ek leef en grootgeword het, het die Suid-Afrikaanse landskap en geskiedenis ’n besonderse storie om te vertel as dit kom

by dié soort van vrae en ontwikkeling van die laaste vier dekades. Dit is 'n fassinerende en spannende verhaal, en wat in vele opsigte uiteraard nog nie klaar geskryf is nie. Die ontnugtering daaraan verbonde, benodig 'n bepaalde nugterheid. Wat ons juis op daardie punt, na 'n lang en taamlik breedvoerige beskrywing, ook sal laat vra na Karl Barth, en na watter mate ons nie tog “weer en opnuut” sy spoor in die verband moet probeer sny nie. Onderweg in die verhaal na Barth, sal ons agterkom dat om ook selfs die term “vanselfsprekend” ten opsigte van Barth in die Suid-Afrikaanse verhaal op te haal, allermens so “vanselfsprekend” is. Ons is bekend met “Barth”, maar let wel, dit is meestal *ons* “Barth”, menende op bepaalde (selektiewe) wyses gekonstrueer, en dikwels met nie veel “ons” in die pond nie. Ook die vraag na Barth in Suid-Afrika vandag, is nog in die algemeen, en nog in die besonder (ten opsigte van ons vraagstelling en tema) 'n uitgemaakte saak. Daar is ook in die vraag na Barth in Suid-Afrika vandag 'n beduidende dubbelsinnigheid waarmee ons wil rekening hou. Sy stem en teenwoordigheid in Suid-Afrika was deels te laat, tog invloedryk, maar terselfdertyd ook weer beperkend, en meestal kontroversieel; en, ons sou selfs kon waag en sê nou weer tanend die laaste dekade of wat in Suid-Afrika. Enersyds bevind onself onvermydelik na Barth, maar andersyds is hy dalk net so onvermydelik nog voor ons. Hoe ons dit substansieer, en wat ons onder meer hiermee bedoel, spel ons uit teen die einde van die eerste hoofstuk.

Watter kant toe ons ook al gaan in die bogenoemde, dit is 'n hoogs aanvegbare stem in die Suid-Afrikaanse verhaal. Sommige vind Barth aantreklik, ander weer vreesaanjaend, terwyl daar kritiese vrae gestel kan word oor die grondigheid daarvan in beide gevalle. Buiten dat daar beduidende misverstande is om aan te spreek in die verband, is daar ook, veral in die lig van ons vraagstelling, nog belangrike landskappe in Barth se oeuvre om opnuut te ontdek. Daar word tereg gevra: Gooi die groot twintigste-eeuse kerkvader “die baba met die badwater uit” (wat nie net wil sinspeel op sy doopbeskouing nie, maar ook) wat betref die kerk-wêreld verhouding? Is Barth die spreekwoordelike “dood in die pot” as dit kom by relevante kerk en teologie soos van die stemme in die koor gaan sing? Of, is Barth dalk veel eerder die kerkvader wie ons opnuut wil leer in hoe om ‘publieke teologie as profetiese teologie’ te verstaan soos ons die 21ste eeu al beurend en getuigend tegemoet gaan? Sonder om reeds hier te veel uit die mou te laat, sal dié soort van kennismaking met Barth ons opnuut oriënteer om hom so goed moontlik hierna te probeer verstaan en weer te gee in die res van die studie wat daarna volg.

In die daaropvolgende hoofstukke twee tot vier, beweeg ons vervolgens deur drie konsentriese sirkels met Barth. Dit is enersyds 'n bekende beeld wat hy in sy eie werk sou gebruik om juis 'n nou verwante vraag naas ons eie mee aan te spreek (vgl. Barth 1954e), en daarom ook andersyds 'n heel gepaste wyse om hom hier vir ons eie doeleindes mee te benader. Tog, met rede, kies ons hier om die voorstel in die omgekeerde orde te benader. By Barth is die kenmerkende beweging eintlik vanuit die besonder (middelpunt en Middelaar) na die algemeen (ganse wêreld; universele), en die ratwerk en nuanse verbonde aan dié soort van getuienis gaan ons behoorlik leer ken. Siende dit egter nie soseer om dié argument gaan nie, en die beweging by Barth in elk geval van 'n dinamiese aard is, kan ons ook van buite na binne reis, juis om dalk opnuut vanuit binne na buite te beur. Dit egter vir nou eers daar gelaat, want ons gaan later hieraan ruim en veelvoudige tyd spandeer. Vir nou is daar nog ander velerlei logiese redes oor waarom ons die sentrum (binneste sirkel) vir laaste los. Die langste deel in die studie is die ooglopende ultra-skof wat ons in die vierde en laaste hoofstuk aanpak wanneer Barth se beskrywing van Jesus Christus se “profetiese amp” as derde vorm van die versoeningsleer (in die vierde volume in sy *Church Dogmatics*) bespreek word. Dit is vir laaste, en ook nie die

minste nie. Dit is waarskynlik in verskeie opsigte 'n beslissende deel van Barth se werk wat agter van die “misverstande”, “ongegronde interpretasies”, en “onontdekte insigte” skuil waarop ons hierbo gesinspeel het. Nie alle publieke en/of profetiese teoloë in die vertelde Suid-Afrikaanse verhaal lees Barth en is met hom vertrouwd nie, en is uiteraard ook nie onder enige verpligting om so te doen nie; en tog dink ek daar is 'n sterk saak te maak dat hy nog inderwaarheid iets besonders het om te bied op die betrokke punt en deel van sy werk aangaande die soort van vrae en uitdagings waarvoor ons staan. Barth se verstaan van wat ons bedoel met profetiese teologie, publieke teologie, ja selfs publieke teologie *as* profetiese teologie, moet nog, ten minste in Afrikaans en in Suid-Afrika, behoorlik vertel word.

Dit is natuurlik nie die enigste rede vir my belangstelling in daardie spesifieke gedeelte van Barth se werk nie. 'n Groot deel van my motivering hou ook daarmee te make dat dit nog steeds een van die beste “bewaarde” geheime in Barth se oeuvre is wat nog 'n gehoor (met waardering) moet vind. Dit was een van die belangrike leidrade en impulse toe ek dekades gelede met die studie begin het, en is sowaar nog steeds vanjaar in van die jongste gesaghebbende literatuur opnuut “gefluister”. Die insig is byvoorbeeld weer “laat val” in die onlangse *The Wiley Blackwell Companion to Karl Barth* (2020). Enersyds is dit by name genoem en erken, sonder om andersyds dit aan die groot klok te hang en in diepte daarop in te gaan. Dit beteken nie ons dink hiermee dit moet – oorgewaardeer – soos 'n sirene skreeu nie, maar daar is beslis meriete daarin om verder hierop in te gaan en dié onderspeelde en onderontginde aspek by Barth opnuut na te lees. Terselfdertyd is dit ook belangrik om te noem dat dit 'n uiters uitdagende dog belowende teks is om te lees. Dit is moeilik om ten einde nie 'n kritiese waardering te hê vir beide die kompleksiteit en eenvoud van die teks nie. Vervolgens maak dit tog sin om in hierdie geval Barth se werk vanaf buite na binne te benader. Ons sou eintlik alreeds met goeie rede kon aanvoer dat ons van buite wil inkom sodat ons uiteindelik van binne kan uitgaan.

Hiermee het ons egter nog nie genoeg gesê van wat ons in die laaste hoofstuk te wagte kan wees nie. Anders gestel: Wat is nou eintlik die vraag en fokus wat ons in hierdie hoofstuk te wagte kan wees? In alle erns klop die hart van die bespreking, en die ontsluiting van ons navorsingsvraag hier. Hoe Barth antwoord op die vraag na “publieke teologie as profetiese teologie?” antwoord hy in hierdie deel van die versoeningsleer op sy heel duidelikste. Sy antwoord op die vraag spel hy dan uit, van voor tot agter, in dié band, 'n volle 942 bladsye in die Engelse teks. Selfs so gestel is dit eintlik 'n ondergewaardeerde stelling, want die voorafgaande dele van die versoeningsleer, en selfs die ganse CD, is onlosmaaklik verbonde aan wat hy hierin na vore bring. Daar is 'n massiewe konsekwentheid in Barth se denke, en tog bly hy daarna streef om dit opnuut en getrou te bly weergee, bedoelende “met ander woorde” onder die nuwe omstandighede. Om opnuut weer te spreek, sonder om jouself te weerspreek, of voorspelbaar te wees en geyk te raak, is wat ons in sy werk op verskeie manier gaan leer ontdek. Daarom, om sommer net iewers in te val en weg te trek, sonder 'n aanvoeling vir die verweefde geheel wat bly voort spiraal, sou maklik kon impliseer dat van die dieper nuanses en breëre verbande gemis word in die proses. Om dié rede my motivering om juis vanaf buite na binne te beweeg na die teks. Byvoorbeeld, wanneer Barth self naby aan die einde van CD IV/3 die volgende samevatting verskaf, gee hy immers reeds klinkklaar 'n antwoord op ons vraag:

“This brings us to an insight which is decisive for the whole of this part of the doctrine of reconciliation which we now bring to a close, namely, that *per definitionem*, and therefore not incidentally nor subsequently but essentially and from the very first, in

virtue of his special election in Jesus Christ to be a member of the people of God, the Christian is a witness of Jesus Christ, who as such is not engaged in a private enterprise, however beautiful, important or salutary, but lives and works in a public ministry. His calling is to service. It is calling to a ministry of witness to the Word of God which is directed not only to himself or a few but to all men. It is calling to the ministry of the divine Word concerning the work which God has done not merely for himself or a few but for all men. It is calling to attest Jesus Christ as the Saviour of the world who is also the great Prophet speaking to the world. It is calling to personal participation in the ministry of the Christian community sent into the world. The Christian is not only ordained to this function but instituted in it" (IV/3, 932).

Hierin blyk sy relevansie en belang, asook antwoord op die vraag, tog ooglopend duidelik. Maar hoor en snap ons werklik wat hy hiermee stel? Om te dink ons hoor na behore wat hierin uitgespel en beskryf word, sou tog wees om soos aan die einde van 'n film in die teater in te stap, die laaste slottoneel te sien, en dan te dink jy het die film gesien en weet waaroor dit gaan. Wie van ons kan regtig op gronde van die slottoneel, wat jy waarlik gesien het, en selfs korrek aanhaal, regtig uitlê aan ander met die aanname dat jy die drama ten volle aanskou het, en boonop ook nog verstaan? Of, nog beter gestel: Wie van ons maak die evangelie oop by die opstanding en dink dan ons weet waaroor dit gaan? Byvoorbeeld: Wie van ons begin lees Markus se evangelie eers in 16:2 – “Die Sondagmôre baie vroeg kom hulle by die graf aan net toe die son opkom” – en dink ons hoor nou eintlik wat dit vertel? Om bogenoemde aanhaling van Barth tot sy reg te laat kom, en te wys hoe dit op eiesoortige wyse antwoord op ons vraagstelling, met verskeie veronderstellings en verdere beduidende implikasies, vra eenvoudig van ons om noukeurig en stadig deur die teks te lees, en Barth so goed as moontlik weer te gee met die nodige kommentaar.

Daarom benodig ons in die voorafgaande hoofstuk (drie) 'n kritiese refleksie op hoe die drieërlei amp as struktuur vir die versoeningsleer by Barth ingespan word om 'n bepaalde teenwoordigheid en funksie te vervul in versoeningsleer as sodanig. Hier gaan dit om die nodige sensitisering en waardering vir die indrukwekkende “argitektuur” van die versoeningsleer waarsonder 'n mens beswaarlik die versoeningsleer na behore kan begryp. En miskien is dit tog belangrik om reeds hier en nou te noem dat ons die term “argitektuur” ten minste in aanhalingstekens behoort te plaas, want ons wil daarmee allermens die indruk skep van 'n gebou – byvoorbeeld, in die vorm van veral 'n kasteel, fort, bunker, selfs 'n paleis sonder 'n behoorlike voordeur, en onvanpaste agterdeur – as 'n vaste rigiede struktuur wat ongesteurd en onbeweeglik vasskop en staan teen al wat 'n aanslag is. As ons enigszins daardie indruk gaan skep, is ons ongelukkig die pad byster. Dit is miskien veel beter om hier in plaas van “argitektuur” eerder te dink in terme van die struktuur as die “anatomie” van die versoeningsleer. “Die liggaam van Christus”, en in hierdie konteks inderdaad 'n gelaaiete frase, het inderwaarheid 'n besonders lewende vorm en bou wat beweeg, getuig, leef-én-beef, en gebeur. As ons dan in terme van argitektuur sou dink, dan veel eerder as 'n tent van ontmoeting, 'n tabernakel. Lewende en dinamiese beweging is aan die orde van die dag met Barth se versoeningsleer. Enige liniêre, chronologiese, gedeeltelike, organiese, deterministiese, en/of willekeurige verstaan van die beweging in die versoeningsleer, behoort 'n stille dood te sterf na hierdie hoofstuk. Of, kom ons stel dit ook in die positiewe: Die beweging is *bestem* en reeds *bedoel*, en maak ons gaande en uitgelate; en dít is maar net 'n *tagline* vir die drama en getuienis wat voorlê in die vertelling. Die prospektus tot die versoeningsleer waarmee Barth die

versoeningsleer inlei in CD IV/1 se eerste 150 bladsye, wil ons oriënteer en stuur in die dramatiese getuienis wat *algaande* gebeur in die versoeningsleer; en hoe die drieërlei amp onder meer, en by die name die profetiese, 'n eiesoortige rol hierin speel. Naas ons lees van die prospektus, sal ons ook met verskeie sekondêre literatuur in gesprek tree om te wys hoe uiteenlopend en kompleks die saak op die betrokke punt is. Kortom, belangrike voetwerk vind hier plaas met die brug wat dit vir ons slaan na die profetiese amp se bespreking in die daaropvolgende hoofstuk.

Wat gebeur en benodig ons dan tussen hoofstuk een en drie? Watter nou verwante subvraag benodig ons hier om die sentrale vraagstelling mee aan te spreek? Gedagtig aan wat voorlê, en dat dit 'n eerste rondte kennismaking is met Barth se lewe en werk, is dit dalk om verskeie redes heel gepas en selfs nodig om 'n versigtige profetiese profilering van Barth aan te bied. Gesien in die lig van die groter argument en bydrae van hierdie proefskrif, is daar beslis vanuit sy biografie en groter oeuvre verskeie belangrike kontoerlyne om van kennis te neem. Dit verskaf 'n besondere reliëf en bepaalde bykomende perspektief op die groter gesprek waarin ons onself bevind. Anders gestel: Dit sou bloot kortsigtig en misleidend wees om 'n gereduseerde en gefragmenteerde profetiese assosiasie met Barth se lewe en werk te volstaan. Op party (bekende) plekke in sy lewensverhaal is dit ooglopend duidelik, en net so skryf hy ook eksplisiet en helder daaroor in bepaalde plekke en momente; en tog moet ons nie dink, of die indruk probeer skep, dat dit eintlik net daar en dan van belang is nie. Dit is dieper en wyer as net dít, en vervolgens dalk ook elders teenwoordig en lewend by hom as wat dikwels in van die literatuur aan ons voorgehou word. Reeds in hierdie hoofstuk, onder die vaandel van verskeie noemers en koördinate wat onlosmaaklik met mekaar verbonde is, tree 'n bepaalde profetiese profilering na vore wat Barth se waarde en relevansie van die studie opnuut beklemtoon. Ons leer Barth in die hoofstuk ken op so 'n wyse dat 'n weg vanaf hoofstuk een na drie duidelik is, en boonop sin maak. Teen die agtergrond van publieke en profetiese teologie in Suid-Afrika vandag, en die belangstelling in die drieërlei amp by Barth in sy versoeningsleer, sal die beoogde profetiese profilering van Barth na verwagting sorg vir 'n brug wat aangename vloei kan bewerkstelling vanuit hoofstuk een na die daaropvolgende hoofstukke drie en vier in die versoeningsleer.

Wat is daar dan nog om mee in te lei voor ons kan begin? Is daar nog iets om te sê voor die vier onderskeie hoofstukke aan bod kan kom? Hierop kan ek kortliks antwoord deur die volgende paar opmerkinge te maak.

Eerstens, daar is uiteraard nog baie wat ons sou kon noem en bespreek onder die inleiding tot hierdie studie, maar baie van die “protokol” gaan ons in elk geval in die bespreking spoedig teëkom. Om nou hier byvoorbeeld die navorsingsvraag nog verdere reliëf te gee en breedvoerig daarop uit te brei deur onder meer op die stand van navorsing rondom die vraag en elkeen van sy subvrae uit te brei, mag dalk beoordeel word as 'n teleurstellende leemte tot die inleiding van hierdie studie. Die keersy hiervan is egter dat dit ook bepaalde voordele vir die leser inhou. Niks is nog verklap nie, en die eintlik drama en spanning van die vertelling lê nog voor. Elkeen van die onderskeie hoofstukke bied in eie reg 'n bepaalde vertelling aan wat tot ons sentrale vraag spreek. Die eerste hoofstuk het veral die “funksie” om ons uiteindelik te stuur om opnuut by Barth te gaan kers opsteek, en dalk iets in die proses te leer. Kortom: Ons doen dit met ander woorde doelbewus nie (hier nie), maar “met ander woorde” in dít wat binnekort ontvou.

Tweedens, wat van 'n bepaalde verantwoording aangaande afbakening, fokus, en doelbewuste uitsluiting aangaande ons vraagstelling? Buiten dat die “plot” van die vertelling hierbo reeds iets hieroor antisipeer, kan ek wel noem dat die studie waarskynlik vinniger, met minder woorde en teen 'n vinniger pas kon gebeur het. Ek probeer egter wel om so volledig moontlik te wees, sonder om noodwendig enige aanspraak op volledigheid te maak. Daar is bepaalde gebreke en tekortkominge in hierdie studie, wat uiteraard geweeg moet word teen wat dit ontdek en bydra tot die bestaande gesprek. In kort, die studie wil aansluit by bestaande gesprekke, saamgestel vanuit verskeie subtemas en wisselende gespreksgenote soos ons vorder, wetende dat ons stem mettertyd ook sal spreek in die gesprek, in afwagting op reaksie van ander hierna.

Derdens, wat van die navorsingsmetodologie en hermeneutiese benadering wat hier gevolg is? Dit is uiteraard 'n belangrike vraag, maar wat ek tog huiwerig en versigtig noem. Dat dit byvoorbeeld 'n literatuurstudie is, en dat ek wetenskaplik verantwoordbaar en eties met bronne wil omgaan, is tog ononderhandelbaar. Ek verbind myself onvoorwaardelik daartoe. Só gestel veronderstel egter allermens 'n objektiewe en/of positivistiese benadering en uitkoms, intendeel. Ek is maar al te bewus van waar, en as wie, saam met wie (die gespreksgenote) hierdie reis onderneem word. Só getrou en getuigend daar met die vraag na waarheid omgegaan wil word, net só beperk, verwysend, heenwysend, afgelei, en daarom ook relatief, is die keersy. Dit is 'n tydige antwoord, maar ook 'n tydelike antwoord, op 'n beduidende vraag van ewige belang. Daarin is beslis iets te sê vir die verhouding tussen huil- en heilsgeskiedenis. Of, kom ons stel dit só: Enersyds die wil om stemme ernstig te neem, sodat ek met insig en geloofwaardigheid interpretasies kan deel. Andersyds krities-bewus te bly van beperkinge waarmee sulke lesings geskied, en weer “van vooraf te begin”. Dit wil die vraag en die bronne ernstig neem, sonder om onself te ernstig te neem. Dít uiter ons uiteraard ná ons met Barth kennisgemaak het, en bepaalde insigte by hom geleer het. Dink maar net hier aan hoe Barth homself by meer as een geleentheid – byvoorbeeld in gesprek met Bultmann – sou uitdruk oor die vraag na hermeneutiese metode en benadering. Barth is minder geïnteresseerd in die gesprek oor die bepaalde teorievorming daarvan, en veel meer in die uitvoering daarvan in die getuigenis aangaande die Woord. Ons sou ook dit hier kon noem, maar die lakmoestoets is tog in dít wat hierna gaan volg.

Vierdens, die inleidende opmerkings oor die vier hoofstukke is goed en wel, maar wat van die konklusie aan die einde? Nêrens in die bespreking is daar in enige van die vier hoofstukke 'n formele “gevolgtrekking” waarmee die hoofstukke tot 'n einde kom nie. Beteken dit daar is nie bepaalde “gevolgtrekkings” en bevindinge in elk van die onderskeie hoofstukke nie? In die lig van die voorafgaande, dink ek uiteraard dit is nie die geval nie. Die bedoeling is dat die bespreking in 'n bepaalde vertellende styl self die klimaks en ontknoping aan die einde van elke hoofstuk sal toon, sodat ons aan die einde met die gevolgtrekking van die studie terugskouend en refleksief die drade kan saamvat en knoop vir die gesprek om mee voort te gaan.

Laastens, Richard Haass (2020:xxi) skryf in sy voorwoord die volgende: “History, Mark Twain is alleged to have said, does not repeat itself, but it rhymes. We need to learn history’s lessons to increase the odds that the future will improve upon the past”. Die aanhaling interesseer ons, maar uiteraard vanuit 'n ander hoek. Daar is iets te vertel en te leer oor hoe ons vraag in Suid-Afrika sou ontwikkel oor die laaste vier dekades – 'n leeftyd – en veral hoe Karl Barth se blik hierop vir ons kan skyn. Kortom: Met Barth se inleidende voorwoord waarmee ons begin het,

kan ons beaam dat daar is by ons ook 'n akute en dringende 'bewussyn vir wat kerklike en wetenskaplike vrae behels' as dit kom by die bomme wat val, en ons spesifieke vraagstelling.

HOOFSTUK 1

Die vraag aangaande publieke teologie as profetiese teologie in Suid-Afrika vandag?

Inleidend

Die titel van ons hoofstuk is dubbelsinnig. Enersyds dui “die vraag” om ’n vraende (dringende) behoefte daarna, en andersyds weer na die kritiese bevraagtekening daarvan. Die belangstelling wat die terme gade slaan, is vanweë daar verskeie stemme te onderskei is wie daarvoor, daarteen, en daarom is. Elkeen van die terme is hoogs aanvegbaar in die Suid-Afrikaanse konteks, en nog soveel te meer indien ons daarna saam in dieselfde asem vra. Uiteraard is daar stemme in van die gesprekke wie die gonswoorde soomloos aanmekeer ryg, terwyl die oorwegende indruk vanuit hierdie sterk vloeiende stroom van literatuur veel eerder spreek van kreatiewe en/of onuithoudbare spanning wat gereeld van tyd tot tyd opvlam.¹

¹ Die soomlose en vanselfsprekende wyse (lees: ongenuanseerde en oppervlakkige aard) waarmee publieke teologie en profetiese teologie mee onderskeidelik omgegaan en dikwels in dieselfde asem genoem word, is byvoorbeeld te sien in ’n onlangse artikel van Thomas Resane (2019). Resane misken, ontken of ken eenvoudig nie vele van die kritiese stemme wie deur die laaste twee dekades dikwels die saak met ’n krities onderskeidende blik sou belig in hul werk nie. So byvoorbeeld is daar, ten spyte van geringe verwysing of twee na Dirkie Smit se werk in Resane se artikel, nog ’n verwysing of ’n aanvoeling vir vele van Smit se belangrike bydraes oor jare heen in die verband. Reeds in 2002 – tien maande voor die amptelike stigting van die Beyers Naudé Sentrum vir Publieke Teologie aan die Universiteit van Stellenbosch in November 2002 – lewer Smit ’n belangrike voordrag tydens die Teologiese Dag met die jaarlikse Fakulteitsopening op Stellenbosch, getiteld “Openbare getuienis en publieke teologie vandag? Vrae oor verskeie vanselfsprekende voorveronderstellings” (Smit 2008a). Kort daarna sou Smit (2007a:11-46; en sien veral 41-42) ’n ellelange lys (katalogus) noem van meer as twintige moontlike gebruike waarin ons publieke teologie sou kon verstaan en gebruik. Die einste Smit sou weer ’n dekade later in Oktober 2016 by ’n belangrike globale ontmoeting met van die voorste publieke teoloë in die wêreld teenwoordig in Stellenbosch mymer oor die betekenis daarvan dat talle van die belangrikste en invloedryke “publieke teoloë” in Suid-Afrika vandag (en so ook moontlik vroeër, in verwysing na Beyers Naudé self) nie wil identifiseer met die begrip van publieke teologie nie (sien Smit 2017:69). Smit het sy vinger op die pols, want daar is onder meer al vir geruime tyd onder belangrike stemme soos die van Allan Boesak (2019a:116-136; sien veral 130), Tinyiko Maluleke (2011), Jakub Urbaniak (2016a; 2016b; 2017; 2018), en ook Gerald West (2016:542) ’n kritiese uitgesprokenheid oor “publieke teologie” as die soort van teologie wat nou van ons gevra word. ’n Deel van hierdie spanning is ook al herken deur John de Gruchy (2014:43) wie reflekteer op van die kritiese opmerkinge wat sy seun, Steve de Gruchy, kort voor sy ontydige dood, oor publieke teologie te sê gehad het. (Steve was van mening dat ons eerder van “sosiale teologie” as in plaas van “publieke teologie” moes praat.) Die soort van kritiese onderskeiding is gewigtig, veral wanneer ons verder in ag neem dat verskeie publieke teoloë oor die laaste twee dekades deurgaans ’n saak probeer voer het dat “publieke teologie is bevrydingsteologie vir en in ’n liberale demokrasie” (sien veral Heinrich Bedford-Strohm 2018, wie ’n sterk teenwoordigheid en belangstelling in Suid-Afrika het). So gestel, en alreeds gewigtig en ernstig om verskeie redes, is dit eintlik maar nog net die oortjies van die seekoei. Bogenoemde koor van stemme is natuurlik nie die enigste stemme wie hulself (onder)skei met profetiese teologie van publieke teologie nie, want vanuit ’n ander hoek is daar ook nog die verskeie belangrike bydraes van Piet Naudé oor die laaste twee dekades, sonder wie die gesprek eintlik nie gevoer kan word nie. Reeds in 2003 wys Naudé (2015a:353-359; sien veral 354) hoe die ontluking en verdere ontwikkeling van publieke teologie in Suid-Afrika ’n skuif veronderstel vanaf die dominante en pasaangewende profetiese modus van ons verlede (in die stryd teen apartheid), na ’n oorwegende meer priesterlike modus, styl en benadering in die teologie. Die soort van kritiese bevraagtekening van ’n bepaalde soort van verstaan en beoefening van profetiese teologie, sou Naudé in latere jare nog verder ontwikkel in 2008 en 2011 en twee verbandhoudende artikels getiteld “What

Die vraag en bevraagtekening van die terme in Suid-Afrika vandag dui nie net daarop óf ons dit in dieselfde asem kan noem nie, maar veel eerder hóé ons dit sou kon doen (en nie wil doen nie); en wat ons dus daarmee veronderstel en uitsluit. In die vooropstel en gebruik daarvan as sodanig, is daar 'n broeiende en boeiende oor en weer gestoeiery. Die *struggle*-geskiedenis is allermens verby (of klaar geskryf), intendeel.² Die vraende, veelbesproke-en-verbandhoudende terme van ons, vra om ondersoekend, luisterend en moedig aangehoor te word. Tussen die intense belangstelling en indringende kritiek daarop en daaromheen, skuil daar waarskynlikheid nog velerlei ontluikende betekenismoontlikhede om te ondersoek. Tussen hierdie dubbelsinnige vraag na die een, en om die ander, is daar dus ook die ondersoekende vraag na (tot watter mate) die een *as* die ander na vore sou kon tree, en bepaalde nuwe insigte kan bied op ons werklikheid. Dit is hierdie tweesnydende vraag na publieke teologie, profetiese teologie, en publieke teologie as profetiese teologie, wat ons uiteindelik sal noop om ook te wil vra – en nog steeds dubbelsinnig en tweesnydend – na Karl Barth se bydrae in die verband. Dit, in 'n neutedop, is die breë lyne en eenvoudige uitsetting van wat ons in hierdie hoofstuk te wagte kan wees.

has Accra to do with New York? An analysis of moral discourse in the Accra Confession”, en “Is prophetic discourse adequate to address global economic justice?” (sien Naudé 2016a; en 2016b). Tussen hierdie aansprake van enersyds die volkomenheid en onvolkomenheid van profetiese teologie en tradisie wie hulself met onderskeiding in of teenoor publieke teologie as sodanig posisioneer, is dit natuurlik ook 'n vraag of ons slegs hier te make het met 'n vir of teen spraak vir die een of die ander. In hierdie hoogs aanvegbare situasie vind ons ook dat daar moontlik ook 'n stryd is om die een én die ander; en selfs die een *as* die ander. Anders gestel: Van die kritiek teen 'n bepaalde verstaan van hetsy profetiese teologie of publieke teologie, sou moontlik ook kon wentel as 'n stryd daarom. (Soms is ons juis daarteen vanweë ons ten diepste daarvoor is!) Sulke bemiddelde pogings waarin daar gepoog word om te herdefinieer en opnuut te verbeel-en-te-verbeel, is byvoorbeeld veral te vinde in Nico Koopman se werk. Resane (2019) verwys inderdaad na Koopman (2009a) se belangrike artikel getiteld, “Public theology as prophetic theology: More than utopianism and criticism”, maar dan ongelukkig sonder enige sensitiviteit vir nog die breër aanvegbare konteks waarin dit afspeel, en nog sonder enige onderskeiding en waardering vir die herverbeelding en herdefiniëring van die profetiese tradisie in Suid-Afrika wat dit sedertdien voorstaan. Die skuif wat Koopman hierin maak binne sy eie oeuvre, en publieke teologie as sodanig in Suid-Afrika, is inderdaad insiggewend in die sin dat hy nie net voortgaan deur sedertdien gereeld daarna te verwys in sy werk nie, maar ook bly besin hoe om die ratte van hierdie nuut verbeelde ratkas te verwissel soos die winde van verandering waai oor die Suid-Afrikaanse samelewing en teologiese landskap; sien veral Koopman (2019) se jongste werk in die verband. Oorgesetsynde is dit ten einde nog nie 'n behoorlike inleiding en voorskou op die kompleksiteit waarmee ons te make het nie, want vanuit nog 'n hoek is daar weer sistematiese teoloë, soos byvoorbeeld Bram van de Beek, en teologiese etici, soos Koos Vorster, wie “publieke teologie” hewig kritiseer en uiteindelik as sodanig kategorieë verwerp (sien Vorster 2018). Selfs al baken ons die terrein nog nouer af – soos ons inderdaad op ingestel is – om oorwegend die Gereformeerde verstaan van die vraag onder die loep te plaas, is dit tog alreeds duidelik vanuit hierdie voorspel, dat die saak inderdaad baie kompleks en ingewikkeld is. Soos Dirkie Smit (1992) al jare gelede tereg opgemerk het, “die gereformeerde verhaal in Suid-Afrika, is 'n verhaal van baie verhale”. Bloot net op grond van die verspreidheid van vooraanstaande en invloedryke Gereformeerde teoloë oor die breë spektrum sover geskets, en teenwoordig in omtrent elkeen van die onderskeie strome en invalshoeke, behoort daar ongetwyfeld nog verder gevra te word na die meervoudige vraende aard van die sentrale vraagstelling van hierdie eerste inleidende hoofstuk. En dan het ons nog nie eens na Willie Jonker (1994; 1998; 2008) se belangrike bydraes in die verband verwys nie. In kort: Ons het hopelik reeds hiermee veel gewys en uitgelok sodat die inleidende voetnota nie net ons aanspraak in die hoofteks hierbo kan begrond nie, maar ook die leser hopelik sal laat smag om nog meer te sien en te proe van wat alles hierin op die spel is. Dit is 'n spannende en boeiende verhaal in meer as een opsig.

² Steve de Gruchy (2004:223-260) se veelseggende titel, “From church struggle to church struggles”, as 'n bykomende hoofstuk in sy pa se epogmakende teks, *The Church Struggle in South Africa*, na die eerste dekade van demokrasie, spreek boekdele. Sedertdien het verskeie ander belangrike tekste ook die lig gesien, soos byvoorbeeld die van Mary-Anne Plaatjies-Van Huffel & Robert Vosloo (2013), Rian Venter (2016a), en Vosloo (2017). Die kompleksiteit van ons werklikheid en toekoms in Suid-Afrika, staan nie los van om in reïne te kom met die verlede nie; intendeel, dit is een van die belangrikste sleutels om dit juis vir ons mee te ontsluit.

Tog is die neutedop ook 'n mondvul. Nie net probeer dit 'n bepaalde voortgaande geskiedenis van die laaste vier dekades van Suid-Afrikaanse teologie onder die belangrike noemers van “publieke” en “profetiese” teologie so te skets dat die spannende en boeiende aard daarvan tot hul reg kom nie, maar ook op so 'n wyse dat dit tot nuwe insigte sal lei wat tot al drie die publieke van teologie-beoefening in Suid-Afrika sal spreek.³ Daar is tans 'n al groter groeiende bewussyn aangaande die dringendheid van die situasie waarin ons onself bevind, en 'n wye verskeidenheid van publikasies deur belangrike sosiale waarnemers wys hierop.⁴ Dit is egter veral met die lees van Frans Cronje (2020) se pas uitgereikte boek, *The rise or fall of South Africa* (2020), dat ek nie anders kan as om aan die prikkelende titel van 'n uitstekende artikel (sien veral die voetnotas!) van Harold E. Breitenberg (2003) te dink nie, naamlik “To tell the truth: Will the real public theology please stand up?” Buiten die geloofwaardigheid van Cronje (2020:190-216) se skets oor die vier moontlike scenario's wat oor die volgende dekade of twee in Suid-Afrika kan uitspeel, is dit veral die herkenbaarheid van stemme wie opklink vanuit “publieke teologie as profetiese teologie?” in al vier kwadrante se retoriek en verbeelding, dat die beskrywing van “ground rush” waarna Rian Malan (2020:9-11) in die inleiding tot Cronje se werk verwys, by ons waarlik tuiskom.⁵ Die onderskeiding in *The rise or fall of South Africa*, is ook 'n stryd om te antwoord op die vraag na “To tell the truth: Will the real public theology – as prophetic theology? – please stand up?” Om waarlik hierop 'n geloofwaardige antwoord te

³ Die drieërlei-onderskeiding in die publieke van teologie-beoefening, naamlik akademie, kerk en samelewing, is afkomstig vanuit die bekende werk van David Tracy (1981). Dit is sterk gevestig in Suid-Afrikaanse publieke teologie (sien byvoorbeeld Koopman 2007a); asook in die Suid-Afrikaanse akademiese landskap as sodanig, soos veral geartikuleer in die fokus en skopus van een van die (vlagskip) joernale aan die Teologiese Fakulteit in Stellenbosch, *STJ* (Stellenbosch Theological Journal / Stellenbosch Teologiese Joernaal) wat lui: “STJ aims to serve academy, church and society with high-quality scholarly contributions. The journal supports theological scholarship that engages with living traditions through responsible Biblical interpretation, a critical engagement with the past, ecumenicity, a practical-theological focus and a unique emphasis on the public character of theological reflection. Hosted at the Faculty of Theology at the University of Stellenbosch, STJ is serious about being situated in Southern Africa and the African continent while simultaneously being aware of the global challenges for theology today.” Alhoewel ons tereg sou kon wonder of die werklikheid nie veel meer kompleks is as net hierdie drieërlei-onderskeiding van waarvoor teologie beoefening in die algemeen staan nie, bly dit in die algemeen en in breë 'n belangrike onderskeidende vertrekpunt om met enige teologiese werk – en dan uiteraard 'n studie soos hierdie – in gedagte te hou. Ted Peters (2018:153) het dit onlangs besonders goed gestel in sy bydrae in die *International Journal of Public Theology* met: “Following David Tracy's delineation of three publics – church, academy, culture – further constructive work leads to a public theology conceived in the church, reflected on critically in the academy, and meshed with the wider culture.”

⁴ Stemme om uit te sonder in die koor van besorgde sosiale waarnemers in Suid-Afrika, is byvoorbeeld: February (2018); Boesak (2015, 2017, 2019b); Du Plessis (2020); Du Preez (2014); Eloff (2016); Habib (2013); Haffajee (2015); Jansen (2013); Johnson (2015); Malala (2015); Mbeki & Mbeki (2016); Trantraal (2018); en Wepener (2015). Binne 'n groter globale konteks, waarna Boesak se werke tereg ook verwys, kan ons ook die stemme uitsonder van Applebaum (2020), Bretherton (2019), Levý (2020), Lind (2020), en Mounk (2018) wie elkeen op eiesoortige maniere besorgde bydraes lewer oor die stand en ontwikkeling van ons sosiale orde in groot dele in die wêreld vandag.

⁵ Die verwysing na Cronje (2020) se werk in die konteks, noodsaak 'n aantal kwalifiserings. Eerstens, die werk help ons veral om die gewigtigheid van die uur – die *kairos* – waarin ons onself bevind, te onderstreep. Die vrae waaroor ons hier nadink, is allermens 'n poging om skoon, suiwer, veilige en onbesmette teologie op te dis, of om onself neutraal, veilig en onskuldig te posisioneer, en bloot net 'n oefening van akademiese belang te illustreer. Nee. Die vra na “Publieke teologie as profetiese teologie?” is nie 'n poging om aan die konkrete Suid-Afrikaanse werklikheid te ontvlug nie, maar eenvoudig tegemoet te gaan, te lees, aan te hoor, en daarop te antwoord. Die skare interesseer, bring die ingewande in beroering, maar dan juis nie om daarin te gaan wegruip nie. Tweedens, hiermee word allermens geïmpliseer dat Cronje se lees van die werklikheid die enigste en/of die korrekte interpretasie is. Die verwysing na Cronje se werk is nie soseer in hierdie konteks om nog verdere teologiese sanksie aan sy uiteensetting te verskaf nie, maar vir eers nog net te sinspeel dat daar inderdaad verskillend en verspreid oor “publieke teologie as profetiese teologie” gedink word, en dat die vra en bevraagtekening na publieke teologie en/of as profetiese teologie in Suid-Afrika, ons juis noop om dieper en verder daarna uit te vra.

kan bied, vra dat ons begin met die vertelling van die tweesnydende vra na publieke teologie, profetiese teologie, die een as die ander, en ook nog na Karl Barth, alles in Suid-Afrika vandag.

Die vraag na publieke teologie in Suid-Afrika vandag?

Hoe om deurlopend jou tydsgewrig te lees en te benoem, bly seker een van die belangrikste hermeneutiese oefeninge waarvoor ons as teoloë staan.⁶ Indien ons gedwing sou word om een noemer uit te sonder waarmee ons die post-1994 teologiese landskap in Suid-Afrika dalk die beste mee sou kon beskryf, sou die benaming van “publieke teologie” onwillekeurig as ’n sterk kandidaat na vore tree.⁷ Anders as Rian Venter (2016b) se soeke na watter soort van teologie ons vandag in Suid-Afrika benodig, oordeel ek nie om die vraag buite die kader van publieke teologie te stel nie.⁸ Hiermee suggereer ek nie dat die eerste en laaste woord aan publieke teologie behoort nie, maar wel dat dit nie bloot net een van vele fragmente en/of giere van ons tyd verteenwoordig nie. Die uitdaging waarvoor ons staan, is ’n uitdaging na watter soort van publieke teologie word in Suid-Afrika vandag gevra.⁹ Om ’n teologie vir Suid-Afrika te wil

⁶ Vgl. Tracy (1994:3-24).

⁷ Buiten die opkoms van verskeie sentrums en/of vele publikasies in die verband (met die Beyers Naudé Sentrum vir Publieke Teologie as die pasaangeër), is dit ook opmerklik om te sien hoe die begrip publieke teologie oor dissiplinêre grense van die teologiese ensiklopedie na vore sou tree. Daar word duidelik nie net uitsluitlik met publieke teologie gewerk onder die vaandel van sistematiese teologie en etiek nie. Verskeie ander dissiplines toon deurlopend ook ’n belangstelling om publieke teologie as begrip sodanig te vertaal en te verbeeld vir die doeleindes van hul eie dissiplines. In onlangs onderhoud met Ruard Ganzevoort (2020), dekaan van die Vrije Universiteit in Amsterdam, differensieer onder meer hoe publieke teologie juis in drie verskillende hoedanighede na vore tree met ’n bepaalde dissiplinêre kleur daaraan, naamlik: of in ’n missionale sin deur bepaalde behoeftes van ’n gemeenskap en/of belangegroep ter harte neem, en hul te nooi tot ’n bepaalde geloofsverbintenis; of ’n profeties-kritiese sin soos veral in die bevrydingsteologie-tradisie na vore sou tree; of in prakties-teologiese sin van kulturele hermeneutiek. Op plaaslike bodem is dit ook opvallend om te let op hoeveel aksent daar vir publieke teologie as sodanig onder bybelwetenskaplikes as sodanige is (vgl. Naudé 2005; Van Eck 2009; en West 2016). Kortom, daar is ’n wye spektrum en geskakeerdheid waarin publieke teologie binne die teologie na vore tree, wat opsigself weer iets van ons tydsgewrig verklap. Die vanselfsprekende indruk hiervan is egter ook nie, soos ons binnekort sal hoor, sonder ambivalensie en bepaalde aanvegbaarheid nie.

⁸ Venter (2016b:180) druk homself soos volg in die verband uit: “By ernstige akademiese teologie is daar veral vyf aksente wat aandag verdien: werk wat fokus op publieke teologie, die posisie van vroue, die geloof-wetenskap gesprek, ekologie, en Afrika-teologie. Belangrike werk word gedoen.” Buiten dat dit ons opval dat dit die enigste verwysing na “publieke teologie” in Venter se teks is, is dit natuurlik ’n verdere vraag of so ’n verwysing na “publieke teologie” werklik reg daaraan laat geskied. Natuurlik is daar verskeie sinne waarin ons van publieke teologie sou kon praat (vgl. weer Smit 2007a:11-46, en sien veral 41-42), en die oorwegende indruk sedertdien in Suid-Afrika is juis om nie in ’n uitsluitlike, eng en nou afgebakende sin na publieke teologie te verwys nie. Enige resepsie van publieke teologie wat dit of te nou afbaken, en/of so teenoor ander aksente stel (asof publieke teologie nie ook moontlik hierdie aksente insluit en omvat nie), mis eenvoudig belangrike wortels, vertakkinge en uiteindelijke vrugte van publieke teologie as organiese boom in die teologiese landskap van die laaste twee dekades. Wat ons hiermee bedoel, is juis een van die oogmerke om in die res van die hoofteks in hierdie deel van die hoofstuk, meer breedvoerig en uitgebreid te skets.

⁹ Een so ’n werk waarna ons in die verband kan verwys, en wie klaarblyklik die vraag en bevraagtekening van publieke teologie ernstig neem (met ander woorde, ook van die aksente wat ons onder die volgende afdeling in die vraag na profetiese teologie vandag in Suid-Afrika te wagte kan wees – en meer uitgebreid gaan aanhoor), is die pas gepubliseerde werk van Agang, Hendriks en Foster (2020), getiteld *African Public Theology*. Buiten die toespitsing daarvan op ’n bepaalde konteks, is dit ook belangrik om te let dat die ‘Afrika publieke teologie’ meervoudige vergestaltungs daarvan veronderstel. Anders gestel, wat ons hier sien en beklemtoon is niks minder nie as wat John de Gruchy (2004:45) reeds vroeg in sy blik op die saak soos volg onder woorde sou bring, naamlik: “At the outset, we need to recognize that there is no universal ‘public theology’, but only theologies that seek to engage the political realms within particular localities.” ’n Paar bladsye verder, keer De Gruchy (2004:53) terug na die insig, en formuleer dit soos volg: “But public theology, like political, liberation, black or feminist theologies, is not simply a generic term; it is historically located in the Western European theological world. How,

skryf, sou beteken om 'n baie spesifieke soort van publieke teologie vir Suid-Afrika te wil skryf. Ons kan eenvoudig nie ontkom aan die eiesoortige vanselfsprekende vraag na publieke teologie wat die laaste twee dekades in Suid-Afrika na vore getree het nie. Dit is 'n verhaal om ernstig te neem, en juis daarom behoort ons dan die geskakeerdheid daarvan binne ons bepaalde fokus so goed as moontlik in hierdie vertelling tot sy reg te laat kom. Kortom, hoe om ons tydsgeewig te lees en te benoem, begin heel eerstens met 'n erkenning van die *ambivalente* vraag na publieke teologie in Suid-Afrika wat sedert 1994 na vore sou tree.

Die bes moontlike invalshoek om hierdie vanselfsprekende dog vreemde vraag na publieke teologie te belig, is veral te vinde rondom die aksentuering van die presiese datering (lees: munting) van publieke teologie in Suid-Afrika. Die presiese tydstop toe ons van publieke teologie sou begin hoor, verklap opsigself baie. Waar publieke teologie in die Noord-Amerikaanse konteks as 'n spesifieke benaming reeds in 1974 gemunt was deur Martin Marty in verwysing na die werk van Reinhold Niebuhr, sou dit eintlik eers post-1994 formeel deel word van die teologiese woordeskat in Suid-Afrika.¹⁰ Nodeloos om te sê dat wanneer Breitenberg se klassieke artikel in 2003 vra na regte publieke teologie om midde in die talle oorvleueling en uiteindelijke verwarring op te staan, dan is die ontluiking daarvan op plaaslike bodem eintlik maar nog pas gebore.¹¹ Anders gestel: Wat in ander Westerse konteks na etlike dekades as rype gevolgtrekking na vore sou tree, sou in Suid-Afrika as 'n voorveronderstelling tot die inleiding van ons ontluikende demokrasie gemeld word. Talle van die Suid-Afrikaanse bydraes en eiesoortige aksente, sou toe eers, veral rondom die stigting van die Beyers Naudé Sentrum vir Publieke Teologie aan die teologiese fakulteit op Stellenbosch in November 2002, sterk na vore begin tree.¹²

Betekend bogenoemde egter dat ons publieke teologie vanselfsprekend moet assosieer met die koms van demokrasie na Suid-Afrika? Ja en nee. Die publikasies en datums wys tog 'n

then, is it being appropriated in post-apartheid South Africa?" En nog verder, nou nog duideliker: "... it seems self-evident that there will be and must be different approaches to public theology. This was certainly the case previously in the struggle against apartheid when political theology was reworked in various ways in terms of South African realities. So it is necessary to talk now about public *theologies*, rather than *a* public theology, both within the global the global post-colonial context and within our new multicultural democracy in South Africa" (De Gruchy 2004:56).

¹⁰ Die verwysing na die werk Marty is te vinde in 'n artikel van Bezuidenhout en Naudé (2002:3). Laasgenoemde artikel is belangrik vanweë dit een van die vroeë publikasies was wat die koms en uitdagings van publieke teologie in die post 1994-bedeling in Suid-Afrika wou bedink. Die amptelike stigting van Beyers Naudé Sentrum vir Publieke Teologie aan die Teologiese Fakulteit in Stellenbosch vind dan juis ook in dié tyd (en om presies te wees, 21 November 2002) plaas. Tog, hoe belangrik hierdie gebeure en publikasie hierbo ook al is, was daar alreeds omtrent 'n dekade vroeër 'n versiene artikel van Ernst Conradie (1993) waarin hy op beide die belang sowel as verskille van publieke teologie afkomstig vanuit die Noord-Amerikaanse literatuur sou reflekteer met verwysing na die destydse Suid-Afrikaanse konteks.

¹¹ Breitenberg (2003:62) wys in die verband op die volgende: "However, if public theology, civil or public religion, and political theology, as well as public philosophy and social or public ethics, properly refer to different things, as I think they do, then both supporters and critics of public theology ought to attend more closely to distinctions among these terms. ... As I understand it, public theology is most closely related to what is often called public or social ethics; that is, Christian public theology is more like Christian public or social ethics than it is the other areas. However, public theology frequently differs from public and social ethics in its sources of insight, intended goals, audiences, and methods of argumentation."

¹² Daar is verskeie belangrike publikasies om in die verband uit te sonder, soos byvoorbeeld die van Russel Botman (1994, 1997, 2000, 2002, 2004), Nico Koopman (2001, 2003, 2004a, 2004b, 2005, 2007a, 2007b, en 2010), en veral Dirkie Smit (2007c, 2008b). Naas hierdie seleksie van publikasies van die drie vooraanstaande publieke teoloë wie elkeen 'n fundamentele rol sou speel in die vestiging en verdere ontwikkeling van die Beyers Naudé Sentrum vir Publieke Teologie, is daar ook nog die werk van Hansen (2007) om op te let. 'n Goeie oorsig en samevatting van hierdie ontwikkelinge en geskiedenis, is te vinde in De Villiers (2011).

klinkklare “ja”. Tog is die beklemtoning van die “nee” in die verband net so belangrik. Die vraag na publieke teologie mag dalk nog onlangs, relatief jonk en ontluikend wees in vergelyking met hoe lank dit reeds in ander dele van die wêreld deel sou vorm van die teologiese retoriek en verbeelding, maar dit sou beslis nie in ’n vakuum en uit die niet na vore tree op plaaslike bodem nie.¹³ Die jeugdige publieke teologie het wortels wat diep en wyd strek in die Suid-Afrikaanse landskap. Wanneer Dirkie Smit (2007b:167-168) byvoorbeeld aandui hoe die benaming van die hede gedurende die dinamika van die 1980s ’n noodsaaklike beweging weg vanaf kontekstuele teologie na profetiese teologie sou meebring, dan is daar waarskynlik ’n soortgelyke dinamika aan ’t gebeur binne die mutasie van teologie onder die kontinuering dog transformering van die struggle trajek binne ’n veranderende omgewing.¹⁴ Dit is presies waarop John de Gruchy (2004:45-63) sinspeel wanneer hy pertinent praat van “From political to public theologies: The role of theology in public life in South Africa”.¹⁵ Uiteraard is hul nie die enigste wie op hierdie mutasie van (publieke) teologie binne die struggle trajek sou praat nie, want die name en publikasies van onder meer Nico Koopman en Heinrich Bedford-Strohm oor die afgelope twee dekades kan goedsikks ook hierby gevoeg word.¹⁶

¹³ Sien byvoorbeeld John de Gruchy (1995) se *Christianity and democracy* waarin juis gepoog word om die brug te slaan vanuit die Suid-Afrikaanse verlede na ’n nuwe toekoms. Sien veral die bespreking van die kerk as voedvrou vir hierdie oorgang van een bedeling na die ander (De Gruchy 1995:205-224); en die belangrike onderskeid en kreatiewe spanning wat De Gruchy in hierdie werk tussen ’n demokratiese sisteem en ’n demokratiese visie handhaaf. Die belang van ’n lewende (en transformerende) profetiese tradisie in Suid-Afrika vervul ook ’n integrale deel in die argument van De Gruchy waarop ons in meer diepte sal ingaan later in hierdie hoofstuk wanneer ons reflekteer op die vraag na publieke teologie as profetiese teologie in Suid-Afrika vandag (menende die mutasies en moontlike pogings wat daar reeds na vore getree het aangaande die herverbeelding van die profetiese tradisie in nuwe omstandighede.) Sien gerus ook die uitstekende kommentaar van Robert Vosloo (2016) op die spesifieke werk van De Gruchy.

¹⁴ Die belangrike waarneming van Smit (2007b:167-168), lees soos volg: “In fact, when contextual theology came to the forefront in the struggle against apartheid, one of the counter-strategies was precisely to argue – in such a neutral, descriptive way – that all theology is contextual and therefore also legitimate, including apartheid theology, which also became just another contextual theology. At the same time, this forced the South African contextual theologians to call themselves prophetic theologians, and no longer contextual theologians.”

¹⁵ Wat De Gruchy (2004:47) met hierdie titel bedoel, is veral duidelik in die volgende formulering: “Insofar as the legacy of apartheid remains, much of what was learnt in doing theology in the struggle years remains pertinent. So it would be incorrect to assume that the task of doing theology has fundamentally altered to suit a changing context. But the transition from apartheid to non-racial democracy has obviously reshaped public life, and in this inevitably requires a different theological response than that which was appropriate within a totalitarian apartheid context.” Buiten hierdie belangrike formulering gaan De Gruchy (2004:47-53) voort, in aansluiting by die gedagte wat ons hierbo by Smit teëgekom het, om nog meer breedvoerig op die mutasies in politieke teologie as sodanig te wys wat in hierdie wortels van publieke teologie oor verskeie dekades (1960s-2000s) sou plaasvind. Buiten die beweging van “kontekstuele teologie” na “profetiese teologie” in die 1980s, was daar ook nog vroeër ’n organiese beweging van die 1960s se “confessional theology” na die 1970s se “African ‘black theology’”, asook natuurlik verwysing na hoe die metafore in die bevrydings-narratief as sodanig, die aksent van “uittog” sou verplaas na “wildernis-ervaring” en “beloofde land”. De Gruchy verwys nie daarna in hierdie skrywe nie, maar die gesprek rondom wisselende en verskuivende metafore, veronderstel waarskynlik ook die hewige debat wat tussen Charles Villa-Vicencio (1992) se voorstelle aangaande ’n *A theology of reconstruction*, en kollegas wie die bevrydingsteologie-tradisie nie in sulke terme (toe, en nóg later) kon verbeel en verbeeld nie (vgl. Vellem 2010a). Kortom, die vraag na publieke teologie in Suid-Afrika vandag – en so ook die bevraagtekening daarvan – het ’n lang geskiedenis waarin ’n ambivalente vanselfsprekendheid na vore tree.

¹⁶ Die gerekende Duitse teoloog en kerkleier, Heinrich Bedford-Strohm, wie goed vertrou met die Suid-Afrikaanse konteks is en gereeld hier oor jare heen publiseer, se onlangse versamelingsbundel van etlike artikels oor publieke teologie, lui pertinent as *Liberation theology for a democratic society – essays in public theology* (2018). Dieselfde aksent is ook in Koopman se werk te hore, soos byvoorbeeld in hierdie formulering vanuit sy professorale intreerede in 2009 wat sê “In fulfilling its task in a broader or narrower sense public theology does not aim to replace the various contextual and liberation theologies but rather drink from their rich wells” (2009:423). In van Koopman (2019:97) se mees onlangse publikasies stel hy die saak soos volg: “After many years of theological labour in the context of opposing colonialism and apartheid, new modes of doing theology

Daarom, om bloot met die koms van die vraag na publieke teologie volledig iets nuuts en anders te assosieer, sou eenvoudig nie eerlik en verantwoordelik wees om met nóg ons verlede, nóg ons toekoms, om te gaan nie.

Nog het hierdie vraag 'n volslae skeur met die verlede geïmpliseer, en nóg 'n klakkelose eggo daarvan. Nes die teologie in die voorafgaande dekades voor 1994 sou muteer, net so sou 'n mutasie daarvan plaasvind in die daaropvolgende dekades. Weliswaar was die mutasie vanaf pre- na post-1994 veel meer intens en radikaal as van te vore, maar dit beteken egter nie die trajek het noodwendig verander nie. Dit is immers nie asof teologie nie publiek daarvoor of daarna sou wou wees nie. Die onderskeid skuil wel in die ontwaking vanuit die onbewuste vanselfsprekendheid na 'n krities selfbewuste vanselfsprekendheid in die openbare lewe. Die vroeëre ongehoorde vanselfsprekendheid moes transformeer in 'n meer gehoorde en goed geartikuleerde welsprekendheid. Die geskiedenis van die vraag na publieke teologie in Suid-Afrika word gekenmerk met 'n tergende ambivalente vanselfsprekendheid. Die ironie rondom publieke teologie in Suid-Afrika is tog duidelik: Net toe ons vanselfsprekend van publieke teologie sou begin praat, was dit juis vanweë dit nie meer so vanselfsprekend soos vroeër kon of wou wees nie.¹⁷

Nou verwant aan hierdie beweging is uiteraard ook die vraag na watter soort van mutasies in die fokus, inhoud, styl, en metodologie van publieke teologie in hierdie ontwaking sou plaasvind. Dit was nie nou net 'n geval van 'n ander soort van politieke teologie wat onder die vaandel van publieke teologie na vore sou tree nie, maar 'n bewuste publieke teologie wat naas die politieke domein van die staat, regering en maghebbers, ook antennes sou hê en span na publieke sektore soos die van die ekonomie, die media en openbare mening, en die burgerlike samelewing.¹⁸ Die vroeëre “publieke teologie” wat 'n duidelike (lees: allesomvattende) fokus op die apartheidsregering en staatkundige bestel gehad het, sou nou besef dat die openbare lewe bestaan uit veel meer as net 'n antenna vir die politiek.¹⁹ Die differensiasie in die fokus en die

that draw upon the rich theological tradition of the struggle against apartheid, needed to be developed. The central aim of the public theology that I sought to practice was to advance a life of inalienable dignity, holistic healing, responsible freedom, reconciling justice and equality through equity.”

¹⁷ Ons sou selfs in die verband van 'n dubbele ironie kon praat. Conradie (1993:46) noem byvoorbeeld teen die einde van sy artikel hoe publieke teologie se sensitiewe veronderstelling van verantwoording teenoor ander in die publieke sfeer juis in die destydse konteks net mooi die teenoorgestelde vanselfsprekendheid geïmpliseer het. “At least to some extent it was not Christian theology which had to defend its value in the public sphere; the public sphere was seen to be accountable to theological and other criticisms! It is obviously true that particular theological contributions have been in dispute, but the possible value of religious beliefs in public life is usually not fiercely disputed.”

¹⁸ Sien Smit (2008a:196-199) insake hierdie belangrike onderskeidings. Iemand wie hierdie onderskeidings ter harte sou neem, en veral publieke teologie in verhouding tot die ekonomie indringend ontwikkel, is Piet Naudé (sien byvoorbeeld 2016c:211-231). Naudé – 'n gerekende sistematiese teoloog, en kenner van die gereformeerde tradisie in Suid-Afrika (sien byvoorbeeld sy bekroonde werk oor die Belhar Belydenis – Naudé 2010), en sedert 2014 'n buitengewone professor in dogmatiek en etiek aan Stellenbosch, sowel as die Direkteur van die Universiteit van Stellenbosch se Besigheidskool – se persoonlike loopbaan-ontwikkeling versinnebeeld grootliks die teoretiese onderbou van hierbo aangaande die soort van unieke vraag na publieke teologie in Suid-Afrika. Buiten die differensiasie wat in Naudé se werk manifesteer, is daar ook verdere aanduidings in sy oeuvre van die kompleksiteit waarmee ons hier te make het, en die noodsaak vir 'n interdisiplinêre aanpak in die verband (sien byvoorbeeld Naudé en Du Plessis 2018).

¹⁹ 'n Belangrike opstel om in die verband van kennis te neem, is die van Stellenbosch filosoof, Johan Degenaar (2008:275-292), getiteld “Die mite van 'n Suid-Afrikaanse nasie.” Nie net waarsku hy hierin teen 'n naïewe en idealistiese oorgang rondom 1994 nie, maar ook oor die veelvoud en kompleksiteit aangaande hierdie publieke wat elkeen nou sou wou bydra tot die koms van demokrasie. Enersyds betoog Degenaar (2008:288-289) vir die volgende: “[dit] laat ons toe om aan te voer dat burgerskap nie net in die staat gesetel is nie, maar in die

publieke van publieke teologie, sou nie net op die partikularistiese en plurale aard van publieke teologie as sodanig dui nie, maar ook op 'n veel groter mate van kompleksiteit waarmee ons nou te make gehad het.

'n Onafwendbare gevolg wat bogenoemde tot gevolg sou hê, was veral te hore in nuwe gedagtes en aksente rondom die styl, modus en aard van gesprekvoering wanneer ons werklik die vraag na publieke teologie ernstig sou begin neem. Waar profetiese teologie sedert die middel 1980s sterk op die voorgrond was, veral na aanleiding van die *The Kairos Document* (1985) se tipering van die drie soorte politieke teologie teenwoordig in die Suid-Afrikaanse samelewing, sou verskeie stemme in die vraag na publieke teologie juis hierdie aanname al meer bevraagteken. 'n Bekende uitspraak van Piet Naudé in 2003 lui soos volg:

“The rules for ‘being heard on the public square’ have nevertheless changed irrevocably. They shifted from an assumed prophetic role for theology and the churches to one where ‘prophecy’ – if not replaced by a more ‘priestly mode’ – is tied up with the art of democratic processes and lobbying at all levels of government, often in the context of inter-religious rather than exclusively Christian negotiations. It includes the difficult requirement that theology and the church meet other societal spheres (business, NGO and CBO-structures, forms of civil society) on their own turf whilst in some way retaining a distinctly theological voice. It is further required that theology and the church communicate such a voice on issues of public concern in a manner that reaches the hearts and minds of leaders and ordinary citizens alike” (Naudé 2015a:354).

Die vanselfsprekendheid van publieke teologie se mutasie binne die struggle-trajek was hiermee duidelik uitgedaag. Die vraag na publieke teologie in Suid-Afrika sou 'n onteenseglike bevraagtekening van profetiese teologie impliseer. Die ambivalente vanselfsprekendheid waarvan ons reeds hierbo bewus van geword het, neem nou nog 'n verdere dimensie aan.

Naudé sou oor die jare hierdie kritiek oor bepaalde gebreke en tekortkominge aan profetiese teologie herhaal, en mettertyd nog veel verder voer en ontwikkel.²⁰ In verskeie ander publikasies hierna, tree Naudé se verdere uitgesprokenheid oor die profetiese diskoers se bepaalde gebreke binne 'n groter en wyer openbare gesprek nog duideliker na vore. In sy analise

samelewing as geheel. Dit volg dan ook dat die staat nie met die nasionale of openbare belang geïdentifiseer behoort te word nie. Om te bepaal wat ‘die openbare belang’ is, moet daar in terme van 'n breër verwysingsraamwerk te werk gegaan word wat die samelewing as geheel en die vele groepe en assosiasies wat die belange van die samelewing verteenwoordig insluit. ... In plaas daarvan dat ons onself met nasiebou besig hou, moet ons eerder aandag skenk aan die bou van 'n sterk en aanspreeklike staat en 'n sterk en aanspreeklike siviele samelewing wat saam aan 'n werkende demokrasie kan vorm skenk.” Andersyds is dit ook duidelik teen die einde hoe Degenaar (2008:291) 'n sin vir die Suid-Afrikaanse verlede en konteks het wanneer hy die volgende byvoeg: “Die gevolg is dat die politieke lojaliteit van die burger nie aan die staat verskuldig is nie, maar aan geregtigheid. Op hierdie wyse word politieke verantwoordelikheid oor die hele samelewing versprei, bo en behalwe die staat, en al die groepe waarby individue betrokke is, ingesluit. Alle assosiasies in die politieke en siviele gemeenskappe word dus ingespan om die staat uit te daag wanneer dit poog om mag te monopoliseer en om medeverantwoordelikheid vir sosiale geregtigheid te aanvaar.”

²⁰ In 'n meer populêre en sterk outobiografiese aanslag, stel Naudé (2004:84) die saak soos volg: “In 'n veranderende situasie soos Suid-Afrika is die kerke en teoloë ook nog geneig om die sosiale rol tot ‘profetiese kritiek’ te beperk. Dit het sy plek, en is dikwels die enigste uitweg in politiek geslote stelsels. Maar die reëls het intussen verander. Ons is nou 'n moderne liberaal-konstitusionele staat. Die rol het verskuif van ‘profeet’ na ‘demokratiese bemiddelaar’ en ‘priester’. Die kuns om te *lobby* en te ‘netwerk’ binne die kanale en forums wat die demokrasie bied, is 'n ander kuns as om van die dakke af te roep. Dit laat my dink aan die wonderlike beeld van Karl Barth in 'n bedreigde situasie in Duitsland: ‘Die profetiese prediker breek weg uit die swerm en is soos 'n eensame voel wat roep op die dak.’”

na die morele diskoers van die Accra Dokument, vra hy uitdagend in 2008 – en as ‘t ware self profeties – “What has Accra to do with New York?”²¹ Naudé (2016a:131) se gevolgtrekking lui soos volg:

“The Accra Confession [sic] is an important stance of faith. ... [I]t succeeds at the levels of prophetic and narrative discourses ... [however] it fails to provide a moral argument that could be classified as policy discourse. ... Such policy directives should be developed in a multidisciplinary consultation with economist and become integral of the church’s mission and ongoing prophetic critique.”

Die artikel bevestig inderdaad ’n verdere verdieping in sy kritiese gewaarwordinge oor die rol, funksie en modus van die profetiese diskoers binne die groter tradisie van publieke teologie. Tog kan ons nie help om te wonder oor die volgende nie: Hoeveel van die kritiek is teen die profetiese diskoers as sodanig gerig, en hoeveel daarvan het nou eintlik te make met die Accra Dokument se interpretasie daarvan? Hoeveel van die kritiek hoort slegs voor die deur van die een gelê te word, en nie noodwendig voor die van die ander nie? Lei Accra nie moontlik vir Naudé in sy evaluering oor die profetiese tradisie in die verkeerde rigting met die afleidings en gevolgtrekkings waartoe hy kom oor die profetiese tradisie as sodanig nie?

Gelukkig hoef ons nie hieroor te wonder en te spekulêr nie, want kort hierna in 2011 bespreek Naudé (2016b) wel die volgende vraag: “Is prophetic discourse adequate to address global economic justice?” Die antwoorde wat hy op hierdie vraag in die titel verskaf, spreek ook tot die vrae wat ons hierbo gestel het. Hieruit blyk dit duidelik dat sy kritiek helaas nie net op die Accra Dokument as sodanig van toepassing nie, maar op die profetiese diskoers as sodanig in die beoefening van publieke teologie. Accra is klaarblyklik vir hom ’n goeie illustrasie van ’n dieperliggende teoretiese ongemak van hoe daar met die profetiese diskoers in die algemeen

²¹ Enersyds gee Naudé (2016a:125) die Accra Dokument gelyk dat dit duidelik in sy oënskynlike bedoeling slaag om snydende profetiese kritiek te lewer in die aangesig van ’n ekonomiese sisteem van sosiale onreg. Let wel, dit slaag daarin deur nie net te wys na wat kwel nie, maar ook om ’n toekomsvisie in hul profetiese kritiek onder woorde te bring. Insake die eerste van James Gustafson se vier bekende kategorieë waaraan ’n volle morele argument en diskoers aan behoort te voldoen, slaag dit. So ook wat betref die tweede kategorie aangaande die “narratiewe diskoers” bespeur Naudé (2016a:125) genoeg elemente daarvan, sodat ons ook hierdie kategorie kan afmerk. Dit is egter waar die waardering stop, want dit is te betwyfel volgens Naudé (2016a:126) of die Accra Dokument – gelees as ’n morele argument – ook aan die vereistes vir “etiese-” en “beleidsdiskoerse” voldoen. In verwysing na die gebreke in die etiese-diskoers kategorie van Accra, lewer Naudé die volgende kommentaar met verskeie aspekte om van kennis te neem: “A specific critique could, for instance, be levelled at the AC [sic] for its overtly biased analysis of the effects of global capitalism. There is enough empirical evidence to show the Janus-face or ambiguity of the current economic system ... there is danger of fighting ideology with equally ideological language and losing credibility along the way. ... there are many other achievements of the system that have benefited and are benefiting even the poor” (127); “What is missing from this confession is the complicity of poor nations’ leaders (specifically in Africa) in misusing the system to enrich themselves, clinging to power through the war on their own people, and intensifying human misery to the point where a reform of the economic system might not even benefit the poor” (128). Kortom, om bloot net in die naam van profetiese teologie onreg aan die kaak te stel, moedig die waarheid te verwoord teenoor die (sogenaamde) magte en kragte, en geensins terug te hou in die taal en retoriese aanpak nie, is een ding – maar om dit sonder die nodige self-ondersoek en self-kritiek te doen, blyk kontra-produktief en selfs ongeloofwaardig voor te kom. Dit is egter nie net hierin waarin Naudé oordeel die profetiese diskoers, soos vergestalt in die Accra Dokument, te kort skiet nie. Die verdere ongemak met hierdie soort profetiese aanpak kom veral na vore tydens die weeg van die vierde en laaste kategorie van die “beleidsdiskoers”, en wat dan in die besonder te lig bevind word. Naudé (2016a:128-129) stel die saak soos volg: “As a stance of faith, the AC [sic] is weakest on the policy level. Prophetic discourse is notoriously weak on finer analysis and may itself show strands of ideological language ... That is why the relation between theology and economics is of such importance in the 21st century. ... [It] requires that theologians and ethicists take the work of leading economists [Smith, Sen, Stiglitz] seriously.”

omgegaan word. Omtrent woordeliks dieselfde kritiek herhaal in die hofies ter bespreking: “Failure to provide a full moral argument” (141), menende dit ignoreer sommige van die kategorieë wat Gustafson se kriteria daar stel; “Weak moral analysis” (142) wat veral nou die aksent op die onvermoë en kapasiteit vir interdisiplinêre gesprek blootlê; “Silent on transitional measures” (143) wat veral weer die vorige kritiek insake beleidsraamwerke en – studies omtrent woordeliks herroep soos van te vore; en laastens, presies die punt wat ons ook hierbo gemaak het in ons kommentaar op Naudé se eerste punt van kritiek op Accra, naamlik “Unable to dislodge itself from the system that is under judgment” (144). Die strekking van die gevolgtrekkings bou op die voorafgaande werk, en troon as’t ware uit in die volgende formulering: “The conclusion is that prophetic discourse plays an indispensable role in addressing issues of global economic justice, but – taken by itself – it is not an adequate form of moral discourse to actually address concrete matters of justice” (145).²²

Om saam te vat: ’n Verantwoording op die vraag na publieke teologie in Suid-Afrika vandag, sou onvermydelik ook vrae stel aan die vraag na profetiese teologie in Suid-Afrika vandag. Die profetiese styl van gesprekvoering mag dalk in die breë aan die vraag na publieke teologie in Suid-Afrika gehoor gee, maar sou volgens Naudé ons eintlik met meer vrae as antwoorde laat. Daarmee is nóg voldoen aan die vraag na publieke teologie in hierdie konteks, en nóg die geskil met profetiese teologie besleg. Anders gestel: Die waardevolle insigte van Naudé hierbo verteenwoordig nie die laaste woord in die verband nie; die gesprek het nou maar eers begin. Buiten dat ons nie kan volstaan met meer vrae as antwoorde nie, moet ons ook nog onderskeidelik meer in diepte na die vraag na profetiese teologie in Suid-Afrika kyk. Selfs dan is ons nog nie klaar nie, maar eers by die punt waar ons kan vra na waarom dit ten diepste in die vraag van publieke teologie as profetiese teologie nou eintlik wentel. Dit opsigself sal dan aan ons die platform bied om indringend, en nog steeds net so vraend, ook opnuut te vra na Karl Barth se bydrae in die verband. Wat wel al duideliker in hierdie vraag na publieke teologie begin te blyk, is dat ons inderdaad hier met ’n ambivalente vanselfsprekendheid in die vraag daarna sit. Enersyds het vraag na publieke teologie bepaalde wortels wat ons om vanselfsprekende redes nie kan ignoreer nie. Andersyds het die vraag na publieke teologie bepaalde vrugte wat skynbaar nou te ver van die boom af val. Die ambivalente vanselfsprekendheid waarvan ons reeds hierbo van bewus geword het, het so pas met die bevraagtekening van die profetiese tradisie, nog ’n verdere dimensie aangeneem.

Nog is dit ten einde niet. Die ambivalensie verbonde aan die vanselfsprekende vraag na publieke teologie was nie net gesetel in die kritiese bevraagtekening van profetiese teologie nie, maar ook – en hierdie is belangrik – verskans in nog ’n kritiese geleentheid wat dit aan die *The Kairos Document* (1985) se trajekte van staat- en kerkteologie sou bied.²³ Die vraag na ’n

²² Nog ’n paar jaar later (sien Naudé & Du Plessis 2018), en die eggo hiervan kring al wyer uit in die interdisiplinêre dialoog tussen Naudé en Stellenbosse ekonoom, Stan du Plessis.

²³ Die inspanning van *The Kairos Document* vind nie in hierdie geval ongekwalifiseerd plaas nie. Anders gestel: Die teks is tegelykertyd nuttig én problematies. Aan die een kant was dit ’n nuttige teks waarmee die teologiese landskap in die midde 1980s gelees kon word (vgl. De Gruchy 2004:51-52). Terselfdertyd is daar ’n koor van stemme wie sedert 2015 al hoe meer *The Kairos Document* se tiperinge herroep om die huidige konteks mee te lees. Dink maar net byvoorbeeld aan Allan Boesak (2019a:126) wie dit onlangs soos volg gestel het: “Its ground breaking distinction between state theology, church theology and prophetic theology is more relevant today than ever.” Aan die ander kant was dit tog ook ’n problematiese teks wat van meet af uit verskeie oorde gekritiseer is. Etienne de Villiers se werk is goeie voorbeeld van iemand wie sulke waarderende kritiek teenoor die teks na vore gebring het. Enersyds skryf De Villiers (2011:8) in sy oorsig oor publieke teologie in die Suid-Afrikaanse konteks: “In hindsight *The Kairos Document* with its distinction between three prevalent theologies provides a fairly

meer selfbewuste, gehoorde en ontwaakte publieke teologie in Suid-Afrika – waarvolgens die profetiese teologie van die struggle-trajek muteer in publieke teologie en die profetiese as het ware opnuut verbeel en verbeeld sou kon word – was terselfdertyd ook aan die sogenaamde staat- en kerkteologie 'n kairos-oomblik om in die reïne te kom met die verlede, en 'n nuwe toekoms tegemoet te gaan. Anders as die mutasie-uitdaging waarvoor profetiese teologie in die vraag na publieke teologie gestaan het, het die vraag na publieke teologie 'n loutering en suiwering vir staat- en kerkteologie veronderstel.²⁴ Die vraag na publieke teologie het duidelik verskillende (en uiteenlopende) vrae aan die teologiese landskap in sy onderskeie tiperings gestel. 'n Verantwoording op die vraag sou elke tipering op verskillende wyses uitdaag om te vra na (verbeeldingryke!) profetiese teologie.

Jaap Durand (2002) maak in die verband verskeie waardevolle opmerkings. Enersyds is dit inderdaad moontlik om die koms van liberale demokrasie in Suid-Afrika as 'n bedekte seën te sien. Die formele beëindiging van die premoderne kerk-staat verhouding in Suid-Afrika het 'n waardevolle geleentheid van ont-ideologisering aan (veral) die Afrikaanssprekende Gereformeerde kerke gebied het. Durand (2002:64) stel dit soos volg:

“Die feit dat die aftakeling van die Afrikanerwêreldvisie die sekularisasieproses laat versnel het, hoef nie as iets negatiefs ervaar te word nie. Dit was deel van die 'n suiweringsproses, die ont-ideologisering van sentrale momente in hierdie wêreldvisie wat ten slotte die gereformeerde kant daarvan oorskadu het. Hierdie *suiweringsproses*

accurate description of the main theological approaches regarding public issues at the end of the apartheid era.” Andersyds spreek De Villiers (2009:191) homself ook daarteenoor uit soos volg: “Ek volstaan met die stelling dat ons in die nuwe demokratiese bedeling nie ver sou kom met 'n interpretasie van profetiese getuïenies soos die een wat in die Kairos-dokument aan ons voorgelê word nie. In die Kairos-dokument word die profetiese benadering op 'n radikale wyse teenoor die hervormingsbenadering gestel en voorgelê as die enigste legitieme Christelike benadering. Die hervormingsbenadering word afgemaak as niks meer as die aanbring van 'n paar kosmetiese veranderinge aan 'n politieke stelsel wat ten diepste boos en onhervormbaar is nie.” Kortom, vir nou is die teks nuttig en waardevol in die sin dat dit ons help om aan te sluit by 'n groter gesprek, maar soos ons reeds (en mettertyd al meer) hoor, is dit nie sonder gebreke nie. *The Kairos Document* was beslis invloedryk (vgl. Smit 2007d), en help ons beslis nog steeds om die Suid-Afrikaanse teologiese landskap te lees, maar dit het weliswaar nie alleenreg op die vraag (en aanbod) aangaande profetiese teologie in Suid-Afrika nie. Alhoewel die Gereformeerde tradisie uiteraard geïnteresseerd is die saak waarom dit hier handel, dink dit wel op beslissende momente aansienlik anders in hoe ons aan die vraag na profetiese teologie behoort te voldoen. Hoe die vurk hier in die hef steek, en die paaie skei, sal ons in daaropvolgende afdelings meer breedvoerig sien.

²⁴ Die profetiese teologie wat *The Kairos Document* voorgestaan het, was uiteraard (soos ons in die volgende afdeling sal sien) nie sonder kritiek of blindesien nie. Soos ons eger reeds uitgewys het – en inderdaad vir die oomblik met die tipering saamgaan – lê die wortels van die vraag na publieke teologie inderdaad in hierdie trajek. Daarteenoor was die publieke aard van die ander twee soorte teologie, te wete staat- en kerkteologie, van meet af problematies, en nie die soort van publieke teologie waarna gevra sou word om mee voort te gaan nie. Nóg die teokratiese ideaal van 'n premoderne borrel, en nóg die bediening van die versoening sonder geregtigheid (vgl. De Gruchy 2002), was dit waarna gevra was. Die geskiedenis is aan die kant van die profetiese teologie se trajek, en dit is waar die krities dog konstruktiewe gesprek oor die vraag na publieke teologie nog steeds al skuilgaande vir ons lê en wag om verder gevoer te word. Daar is eenvoudig nie 'n ontsnappingsroete waarby ons kan ontkom met die kreatiewe en onuithoudbare spanning tussen publieke en profetiese teologie nie. Die verbeeldingsvlug lê nêrens elders as in die ontmoeting van hierdie spanning nie. Weereens, nes dit ons baat om kennis te neem van die erfenis wat die tradisie ons bied, net so help dit ons ook om te onthou hoe weerlegbaar en foutief kritici op die anti-apartheidsteologie was in hul voorstaan van 'n sogenaamde “third-way theology”. De Gruchy (2004:50) wys op die volgende twee belangrike gebreke in hul argument: “In the first place it simplistically equated political theologies that legitimated an unjust status quo, and those which sought its overthrow. ... The second fault was the more obvious one, namely the assumption that theology can be politically neutral. Those who claim to be so are often the most guilty of ideological captivity, not least because they often lack a built-in mechanism of self-critique.” Alhoewel dit nie so hier genoem word nie, is dit tog duidelik hoe ons “staat-“ en “kerkteologie” met hierdie redes sou kon assosieer.

skep die moontlikheid dat die nodige *afstand* weer sal kom tussen die Afrikaanse kerke en die samelewing waarin hulle staan – nie met die oog daarop om die samelewing aan sy lot oor te laat nie, maar juis om die kerk se *roeping tot diens beter* uit te oefen. Die kerk die geleentheid om te besin oor kerk-wees en opnuut te vra na die weg waarlangs hy sy roeping kan uitvoer ten spyte van die vele slaggate in sy pad. *Die kerk se inkeer tot homself moet volg word deur sy uitreik na die samelewing waarin hy hom bevind.*”

Soos ons hieruit kan aflei, is Durand nie naïef oor wat hierdie geleentheid alles veronderstel en geïmpliseer het nie. Die radikaliteit van bogenoemde is veral duidelik wanneer hy vroeër in sy argument wys op hoe kwesbaar hierdie soort teologie sou wees met die oorgang na liberale demokrasie. Dit is allermens vanselfsprekend dat bogenoemde inkeer tot die soort van uitreik (lees: die aanhoor van die vraag na publieke teologie) sou lei, intendeel. Durand (2002:21) onderskat allermens wat die vraag na publieke teologie vir voormalige staat- en kerkteologie sou inhou as hy praat van “hierdie mag, wat prosesmatig besig is om sy veroweringswerk te doen, lei tot nuwe vorme van spiritualiteit in ons land ... [die kerk] mag nie sy grootste uitdaging miskyk nie. Sekularisasie het ons soos ’n dief in die nag bekruip en toe skielik lewensgroot voor ons kom staan.” Die bedekte seën wat die post-1994 bedeling vir die Gereformeerde kerke kon inhou, “dreig [terselfdertyd] om so ’n vernietigende impak te hê op die lewe van die Afrikaner en sy kerk” (Durand 2002:22). Die omvattende aard wat die vraag na publieke teologie ook aan hierdie sfeer van teologie sou stel, blyk veral in die middel van sy argument wanneer Durand (2002:43) na die volgende verwys:

“Die weerstand wat Afrikaners teen die sekularisering van hulle samelewing opgebou het, was nie die direkte gevolg van apartheid as ’n politieke beleid nie, *maar van ’n burgerlike godsdienstigheid wat van ’n apartheidsbewussyn gekweek het, ’n geestesgesteldheid van isolasie teenoor die dinge en diegene wat hulle as vreemd ervaar het.*”

Die ambivalensie in die vanselfsprekende vraag na publieke teologie in Suid-Afrika sedert 1994, verkry hiermee nog ’n verdere kinkel in die kabel. Die vanselfsprekende vraag daarna was soveel te meer akuut en dringend, juis vanweë dit nie as vanselfsprekend en gewaarborg geneem kon word nie. Vanuit hierdie hoek gesien, het die vraag na publieke teologie weer opnuut na bepaalde profetiese teologie gevra. Willie Jonker (1998:221) se dikwels aangehaalde woorde vanuit sy outobiografiese blik op *Selfs die kerk kan verander*, tree onwillekeurig na vore in die verband:

“Waar die stryd die afgelope veertig jaar hoofsaaklik om die deurbreking van die volkskerkkarakter van die NG Kerk gegaan het, sal dit in die volgende dekades waarskynlik om die uitbouing van die eenheid van die NG Kerk familie gaan, sowel as om die bewaring van die gereformeerde karakter van hierdie kerke en hulle profetiese roeping in die samelewing.”

Die mate waarin daar sedertdien aan Durand en Jonker se insigte gehoor gee is, is nie hier en nou onmiddellik ter sake nie, en sal ons later meer daaroor uitwei. Waarvan ons wel kennis neem, en mettertyd sal aanspreek en verder ontwikkel, is dat daar ’n indringende vraag na publieke teologie in Suid-Afrika sedert 1994 ontstaan het, en dat dit onherroeplik ook die vraag na (verbeeldingryke) profetiese teologie op die tafel sou plaas. Die vraag na publieke teologie sou in hierdie konteks ook instinktief op uiteenlopende wyses vra na profetiese teologie. Die louteringsgeleentheid waarop Durand gewys het, was hiervolgens nie net ’n geleentheid om in

reine te kom met die verlede nie, maar ook konstruktief deel te neem aan die transformasiediskoers in Suid-Afrika, én opnuut te vra na profetiese teologie in Suid-Afrika vandag. Vervolgens meer oor hoe die vraag na publieke teologie ook hierdie verskillende tongvalle in die vraag na profetiese teologie opnuut na vore sou laat tree.

Die vraag na profetiese teologie in Suid-Afrika vandag?

Die gekleurde en gevarieerde vanselfsprekendheid in die vraag na publieke teologie mag dalk tot en met hier sterk na vore getree het, en die vraag na profetiese teologie ook verder stem en bepaal, en tog is dit vanuit bogenoemde verhaal reeds opvallend om te sien hoe die vraag na die een, nie sonder die ander is nie. Die vraag na publieke teologie word nie net voorafgegaan deur profetiese teologie nie, maar ook daardeur opgevolg. Trouens, dit blyk om dit nie net te omring nie, maar ook te deursuur. Dát ons hier met twee nou verwante vrae te make het, is nie te betwyfel nie. Die vraag na hóé hul met mekaar verband hou, is egter weer 'n perd van 'n ander kleur, want soomloos en vanselfsprekend is dit allermins.

Die dieper vraag in bogenoemde vraende aard waarmee ons te make het, sou soos volg gestel kon word: Die vraag na publieke teologie sou nie net gevoed word in die grond en wortels van die profetiese trajek nie, maar ook vreemd genoeg bly vra na hóé dit kan bly bod en vrug dra in omstandighede waar die landskap en seisoene dramaties verander het. Klink dit opwindend, kreatief, en verbeeldingryk, óf is dit veel eerder 'n geval van hierdie is te dik vir 'n daalder? In die vraag na publieke teologie, kom ons ook onherroeplik te staan voor die vraag na profetiese teologie. Vir sommige is die vraag na publieke teologie ook implisiet 'n vraag na profetiese teologie. Soos ons sal sien, is daar 'n sterk saak te make dat ons nie in die antwoord op publieke teologie se vraag kan voldoen sonder 'n vraag en aanbod van profetiese teologie nie. In die proses kan ons egter ook verwag om te hoor van 'n vraag na profetiese teologie wat nie noodwendig ook só sal vra na publieke teologie nie, intendeel. In hierdie afdeling gaan ons sien hoe die vraag na profetiese teologie om verskeie redes grotendeels teen die grein van die vraag na publieke teologie beweeg. In sommige gevalle sal ons sien hoe dit meer bewustelik plaasvind as in ander, en tog verskaf elkeen van hierdie vraende gevalle aan ons leidrade waarmee ons meer van die uiteindelijke vraag na publieke teologie as profetiese teologie kan ontsluit.

Net soos ons met die datering en plasing van publieke teologie se vraag bewus geword het van 'n langer trajek, net so is daar grotendeels ook in die vraag en antwoord aangaande profetiese teologie 'n stryd om die verlede, hede en toekoms. Daar is ook 'n definitiewe geskakeerdheid aan die vraag na profetiese teologie in Suid-Afrika. In die vraag na publieke teologie in Suid-Afrika vandag, staan ons onvermydelik voor verskillende soorte profetiese teologie waarna daar tans gevra word. Anders as wat dikwels só vanselfsprekend veronderstel word, is dit nie noodwendig sommer 'n geval van al die profete en profetiese teologie wat noodwendig verdwyn het nie, maar veel eerder 'n vraag na of ons die profete van mekaar kan onderskei. Die verskillende, en met tye vreemde tongvalle in die “vanselfsprekende” vraag na profetiese teologie binne die kaders van publieke teologie, is wat ons in hierdie onderafdeling beter onder woorde wil probeer bring.

Voor ons egter voortgaan om verder te onderskei in die meervoudige en uitlopende vraag na profetiese teologie in Suid-Afrika vandag, is dit tog opmerklik dat al hierdie onderskeidings

ook 'n bepaalde gemene deler mettertyd in die verhaal na vore gebring het, te wete 'n bewussyn vir die verleidings, versoekings, magte en kragte, wat uiteindelik kon lei tot 'n stille en sagte ontrekking vanuit die openbare lewe. Dit maak nie saak of die trajekte moes muteer of gelouter word nie, elkeen was diep bewus van die vreemde vanselfsprekendheid aan publieke teologie wat heimlik die (verwagte en veronderstelde) gelate aanpassing en moeitelose bybly met versnelde moderniteit, geruislose sekularisasie en liberale demokrasie, krities tegemoet sou gaan – of nie.

Die “of nie” gedagte aan die einde van laasgenoemde sin is uiteraard ontsettend belangrik.²⁵ Het ons nie juis tot en met hier van 'n vreemde en ambivalente vanselfsprekendheid aan publieke teologie gehoor nie, sodat ons tereg ook kan wonder en vra of dit inderdaad die geval sou wees. Hoe bewustelik en gewortel het publieke nou werklik in die wortels van die

²⁵ Buiten die werk van Durand (2002) waarin daar gewys was op die sensitiwiteit en bewuswording dat die prosesse as sodanig op beide die geleentheid en loutering sou sinspeel, het daar sedertdien nog verskeie belangrike publikasies gevolg wie daarop sou wys. Hier dink ons veral aan die groot monumentale werk van Kanadese en Katolieke filosoof, Charles Taylor (2007) se *A secular age*; en waarop waardevolle reaksies sedertdien sou volg, soos byvoorbeeld deur James K.A. Smith (en sien veral Smith 2014; en 2017). Terug in die Suid-Afrikaanse konteks, verdien die werk van Jonker (2008), *Die relevansie van die kerk*, spesiale vermelding. Alhoewel Jonker die werk reeds in die middel 1980s sou skryf, en 25 jaar later na sy dood eers gepubliseer sou word, is dit merkwaardig hoe versierende dit was vir talle van die insigte wat Durand en Taylor na sou verwys; maar later meer daaroor. 'n Waardevolle opstel waarin van hierdie ambivalensie en spanninge ook nog verder aangestip word, is in onder meer Dirk Smit se werk. Verskeie formulerings vanuit Smit (2009b) vang die oog, soos: “[I]n reality the fall of the apartheid state has only been the tip of the iceberg, when the real and long-term effects of this transition are considered” (398); “[T]he churches in South Africa are themselves, as an integral part of the South African society, on the receiving end of these contemporary global processes of modernisation” (399); “There is no longer an apartheid church or a form of state church, and this indeed represents a major change. There is no longer ‘a’ church that claim to speak to government on behalf of anyone and there is no longer ‘a’ church for the government to consult, should it feel the need” (403); “most Christian churches seem to accept this new status, probably silently acknowledging the problematic nature of the role of some Christian churches in the apartheid era” (403); “There is also no longer a ‘struggle church’ ... There is no longer a common enemy and most churches have withdrawn into their own spheres of denominational (if not congregational) activities. Attempts to recover the prophetic ecumenical spirit and to engage churches in a common struggle against, for example, HIV/Aids or the disastrous effects of the global economy have mostly proven to be without visible success. In general, the official churches show a spirit of cooperation towards the present government rather than one of prophetic distance on any issue” (403-404); “Christians who had been involved in defending and practicing apartheid clearly lost their nerve and now strive not to make the same mistake twice. Many of them argue that faith and politics do not and should not mix. Many have clearly lost all interest in public issues, in social responsibility, in political involvement, and in a calling in everyday life. They have become apathetic and uninvolved” (412); “[N]ew forms of Christian spirituality are growing popular that support and undergird these new forms of apathy regarding South African realities and public life” (413); “In short, what collapsed in South Africa at the beginning of the 1990s was much more than just the apartheid regime” (414); “In many ways the impact on the church was much stronger than the impact of the church on society” (415); “The churches seem to feel that they have to be silent in public. The new sacred canopy rather seems to be provided by modernisation itself, by liberal democracy, strongly individualistic human rights and the highly regarded Constitution” (415); “The free market in the form of global capitalism seems to be reigning idol, proclaimed and celebrated through popular culture and eagerly worshipped by many, even in many churches” (417); “Finally, are believers contributing development discourses in the sphere of the public media and the formation of public opinion? The answer is again ambiguous, but probably no” (418). Die breë lyne en intensiteit waarna Smit se werk getuig, was sedertdien ook te siene in die meer populêre Afrikaanse godsdienstemark met publikasies soos die van onder meer Gaum (2011; en 2020), Müller (2016), en Oosthuizen (2018). (In *Fluit-fluit, die kerk is uit?*, begin Frits Gaum [2011] inderdaad met die vraag of daar “'n Koeël dwarsdeur die Boerekerk?” is? Hy begin juis so, net om uiteindelik te kan antwoord met 'n laaste hoofstuk oor “'n Anderster kerk!”; wat onder meer ook 'n kort bespreking oor “dit gaan om 'n profetiese stem” insluit [vgl. Gaum 2011:161-162]. Die werk is in 2012 met die Andrew Murray prys bekroon vir beste Afrikaanse Christelike boek vir daardie jaar.) Sien gerus ook die werk van Christi van der Westhuizen, soos onder meer krities beskryf in haar 2016 artikel getiteld “Afrikaners in post-apartheid South Africa: Inward migration and enclave nationalism.”

profetiese trajek gestaan? Was daar regtig in die vanselfsprekende vraag na publieke teologie ook 'n vanselfsprekende vraag om nie verlei te word en subtiel te onttrek aan die openbare lewe nie? Kon die vraag na publieke teologie sedert die vroeë 2000s waarlik daarin slaag om die vrugte van die wortels en trajek waarin dit gestaan het, te laat muteer en bod in verbeeldingryke profetiese teologie? Kon publieke teologie inderdaad oes wat profetiese teologie gesaai het? Of, het die saad nie op goeie grond geval nie, en is dit dalk die rede hoekom daar opnuut gevra word na profetiese teologie in Suid-Afrika vandag?

Allan Boesak, vir jare lank een van die voorlopers en gesigte van profetiese teologie in Suid-Afrika, sou een van die eerstes wees om na die eerste dekade van demokrasie in Suid-Afrika, bepaalde kritiese gewaarwordinge in die verband al sterker en luider te predik.²⁶ Dit is veral in die tweede dekade van demokrasie, toe die vraag na publieke teologie al goed gevestig was, dat Boesak (2014a:1066-1067) in terugskouende self-kritiese refleksie sekere helder insigte na vore bring. Sy lees van hierdie periode plaas hy onder die noemer van “Out maneuvered by democracy”, bedoelende: “We did identify the victory of the ANC with the victory of justice”; “we have not reckoned with the fatal, seductive power of power”; “we confused access to political power with closeness to the throne of God”; “we exchanged our prophetic faithfulness for what we called ‘critical solidarity’, except that our solidarity was more expedient than critical”; “we confused Nelson Mandela’s South Africa, ‘a nation at peace with itself and the world’ with the shalom of the kingdom of God”; & “as we became more and more mesmerized by Mr Mandela, we became more and more embarrassed by Jesus.” ’n Opvallende frase wat hierna soos ’n refrein weerklink deur die res van Boesak (2014a:1068-1072) se teks, is die herroeping van ’n teologie wat weer “publicly, prophetically, and consistently” wou wees. Enersyds is hier duidelik ’n poging om die een as die ander te lees, saam in dieselfde asem, publiek én profeties, konsekwent en konstant. Andersyds kan ons egter nie help om te wonder tot watter mate dit eintlik ’n teruggryp en keer na die verlede geïmpliseer het nie.²⁷ Waar Boesak

²⁶ Dit is nie sonder rede nie dat Boesak se festschrift van ’n paar jaar gelede (sien Dibeela, Lenka-Bula, & Vellem 2014), juis sou heet *Prophet from the South*. Boesak se klinkklare profetiese stem in die Suid-Afrikaanse, sowel as globale konteks, in die dekades voor sowel as na 1994, is bewonderingswaardig. Vanaf sy proefskrif in 1977, *Farewell to Innocence – A Social-Ethical Study of Black Theology and Black Power*, tot die jongste publikasie in 2019b, is daar ’n konstante vermoë by Boesak om die tekens te onderskei en ’n besonderse woord te spreek. Geen wonder dan ook dat Nicholas Wolterstorff (2019:169) onlangs in sy memoir na Boesak verwys met die woorde nie: “I found in him a soulmate.” Die (produktiewe!) stem van Boesak kan eenvoudig nie geïgnoreer word nie, en veral nie in konteks van hierdie studie nie. In die vroeë 2000s toe dit nog “vanselfsprekend” was om te praat van teologie se “kritiese solidariteit” met die regering en politici, sou Boesak (2005) homself onderskei deur eerder te praat van *The tenderness of conscience. African Renaissance and the spirituality of politics*. Dirkie Smit (2009a:540) skryf hieroor soos volg: “He writes this study as a social and political commentator. He engages critically with (former) President Mbeki’s earlier vision and call for an African Renaissance. Although supporting this vision and call, he is extremely critical of a lack of historical awareness today of what really took place during the struggle and as a result of this a lack of appreciation amongst politicians today of the nature of the present challenges and the responsible way forward.” Sedertdien sou hierdie soort van heilige ongemak by Boesak al sterker ontwikkel en eskaleer in sy daaropvolgende monografieë; sien Boesak 2009, 2014a, 2015, 2017, 2019; asook Boesak & DeYoung 2012. Elkeen van hierdie werke se relevansie en belang sal veral vir ons duidelik blyk na ons Boesak gaan aanhoor in die hoofteks hierbo na aanleiding van ’n artikel wat hy in 2014 aan John de Gruchy sou rig. Daarin openbaar Boesak verskeie insiggewende opmerkings aangaande profetiese teologie se rolvervulling tydens die eerste twee dekades van demokrasie in Suid-Afrika. Die versoeking om te onttrek aan die openbare lewe, was inderdaad ook ’n werklikheid vir profetiese teologie. Dit absoluut fassinerend om na Boesak in die verband te luister.

²⁷ ’n Paar bykomende opmerkings is dalk hier van belang. Eerstens, die waarde en bydrae van Boesak oor dekades heen, word allermens hiermee ontken. Sy bemeestering van bevrydingsteologie-retoriek is bewonderenswaardig en inspirerend. Tog, soos byvoorbeeld onlangs deur Johan Cilliers (2013) uitgewys, is daar verskeie tergende vrae wat ons aan Boesak se prediking in die verband sou kon stel. En alhoewel dit hier slegs om een spesifieke preek

nog in die voorafgaande sou poog om “publiek” en “profeties” saam te laat eggo, sou die deuntjie binnekort verander wanneer hy noem dat “I do not consider myself a ‘public theologian.’ I am not contesting its right to exist, and these are all worthy goals. As a liberation theologian however, I do have some concerns” (Boesak 2019a:130). In die vraag na publieke teologie, waarin daar juis gepoog sou word om nog dieper en meer omvattend die publieke sfeer en openbare lewe tegemoet te gaan, blyk ’n kloof te ontstaan met profetiese teologie wat al groter gaap. Die openbare lewe mag dalk, oppervlakkig beskou, gevul wees met publieke teoloë, maar vra profetiese teologie, is dit die soort van publieke teologie waarna ten diepste gevra sou word?²⁸

Nóg die vanselfsprekende kontinuering van die profetiese trajek, en nóg die geleentheid tot loutering aan die ander twee trajekte waarna *Kairos* sou verwys, blyk toe allermins as ’n vanselfsprekende vraag en aanbod in post-94 Suid-Afrika. Die akute vraag na publieke teologie bring toe nie die beste uit profetiese teologie nie; en gevolglik is dit ook geen wonder nie dat die hernude vraag na profetiese teologie pertinent teen die grein van die vraag na publieke teologie sou ingaan. Waar ons aan die een kant bewus sou word van publieke teologie wat moes opstaan, wys Boesak hoe profetiese teologie aan die ander kant in die tydperk moeiteloos sou hiberneer. Die ontwaking van die een, sus blykbaar die ander aan die slaap; en die hernude ontwaking van die ander, bied min troos aan die rus vir ’n ander se siel. Daar is ’n definitiewe spanning tussen die vrae na publieke en profetiese teologie in Suid-Afrika vandag, en dit blyk vanuit hierdie hoek gesien, meer onuithoudbaar as kreatief te wees.

Wat die bogenoemde verhaal soveel te meer van belang ag, is dat Boesak se gewaarwordinge en stem beslis nie as ’n geïsoleerde stem en wekroep vanuit die woestyn na vore tree nie. Buiten dat dit baie van die intense gesprekke tussen Charles Villa-Vicencio en swart bevrydingsteoloë herroep wat in die vroeë 1990s sou afspeel (vgl. Vellem 2010a), sou die hitte van die gesprek beslis weer opvlam en verder styg met verskeie publikasies (opstelle) van Jakub Urbaniak (2016a; 2016b; 2018) waarin daar besonders afwysend op die werk van Nico Koopman, een van die gerekende internasionale publieke teoloë van Suid-Afrika, gereageer word. Die trant en strekking van die kritiek is oorwegend konsekwent (lees: herhalend) in al drie die publikasies, en gevolglik is alles eintlik alreeds saamgebondel in Urbaniak (2016a) se “Probing

vanuit sy vroeë fase handel, is daar inderdaad ’n spanning tussen Boesak die teoloog en prediker, en Boesak die “accidental” sosiaal-politieke aktivis en kommentator. Dit egter daar gelaat, want vanuit die res van die bespreking sal hierdie punt tog nog duideliker en breër na vore tree. ’n Tweede, en moontlike verbandhoudende punt met die voorafgaande, is die vraag of ons hier in sy akute vraagstelling na profetiese teologie ’n herhaling óf herontdekking van die tradisie mee te make het. Is dit bloot net ’n geval van ons het vergeet wat ons in die verlede gedoen het, en nou moet ons onself en ander net weer daaraan herinner en dit so goed as moontlik onthou – óf, is dit inderdaad meer as dit? Het ons waarlik hier met ’n herverbeelding, mutasie, ontwikkeling, en herontdekking van ’n bepaalde tradisie te make? Ten spyte van my waardering vir Boesak se bydrae oor jare heen, kry ek ongelukkig nie die indruk dat dit ’n geval van laasgenoemde is nie. Trouens, daar is net te veel voorbeelde van ’n jonger generasie wie Boesak hierin probeer navolg, en die indruk van ’n verlydelike nostalgie kan aanwakker (vgl. Fortuin 2019).

²⁸ Die omgekeerde is natuurlik ook die moeite werd om gevra en aangehoor te word, naamlik of dit waarop Boesak hier sinspeel, werklik die soort van profetiese teologie – as publieke teologie – was waarna gevra moes word. Net soos publieke teoloë die openbare lewe sonder diepgang kan vul, net so kan profetiese teologie hulself ook aan hieraan skuldig maak. Die vraag wat hier al duidelik blyk tussen die lyne, is nie net in watter sin ons van “publieke teologie as profetiese teologie” kan en wil praat nie, maar ook of die stel van die vraag nie aan beide die geleentheid sou bied tot bepaalde loutering en suiwering nie. Bied die spanning in die huidige vraag nie juis ook aan profetiese teologie die geleentheid om gelouter en nuut na vore te tree nie?

the ‘global Reformed Christ’ of Nico Koopman: An African-Kairos perspective.”²⁹ Urbaniak (2016:a496) som sy kritiek op Koopman self soos volg op met die volgende:

“I argue that Koopman’s Christ, albeit displaying an *African veneer*, upon scrutiny, appears to be unfamiliar with and unconcerned about the problems faced by most South Africans today, and thereby fails to constructively engage with African (especially black African) contexts of our day. This is due to four major factors, namely a) Koopman’s choices regarding theological references; b) his cursory and un-nuanced treatment of African theological notions; c) his *a-pathetic* mode of theologising; and d) his inability (or lack of willingness) to engage with structural (especially macro economic) issues.”

Waarna Urbaniak nie in hierdie opsomming verwys, of in die daaropvolgende soortgelyke parafrasering daarvan in 2018 uitdruklik meld nie,³⁰ is wel ten dele duidelik vanuit die artikel se titel hierbo. Urbaniak se vertrekpunt en perspektief op Koopman (en publieke teologie) word volledig geëvalueer vanuit die Kairos-trajek. Gegewe die trajek waarin publieke teologie sou staan, is daar ’n mate van “vanselfsprekendheid” waarmee dit aanvaar sou kon word. In beginsel is so ’n voorstel moontlik, mits dit egter ook sou toegee dat die vraag na profetiese teologie nie net voorsien sou word deur die Kairos-trajek en tradisie se aanbod aan publieke teologie se vraag in die tyd nie. Terselfdertyd sou ons ook kon vra of die nodige sensitiwiteit vir lewende tradisies en mutasies op bevredigende wyses verreken is in hierdie kritiek. Nog die klakkelose eggo en herhaal, projeksie en teruggryp, en nóg die eksklusiewe reservering en kaping daarvan as die enigste stem en bydrae in die verband, kan tog reg laat geskied aan hierdie belangrike vraag. Dit is merkwaardig hoe Urbaniak in sy kritiek op Koopman sukkel om erkenning te skenk aan Koopman se eie verstaan van profetiese teologie. Die gebrek aan “erkenning” het bes moontlik te make ’n gebrekkige “herkenning” daarvan in Koopman se werk.³¹ Die vraag

²⁹ Bykomende artikulasies en nuanses om te bespeur by Urbaniak 2016a tot 2018, het dit om die insig dat Koopman se werk blyk om dalk die beste vergestaltung te wees van wat uitermatig problematies is in die vraag na publieke teologie in Suid-Afrika vandag. Die kritiek is nie net (meer) teen Koopman nie, maar teen publieke teologie as sodanig, waarvan Koopman deur Urbaniak as die beste verteenwoordiger daarvan beskou word. Urbaniak (2018:335) neem sy vertrek nou onder die noemer van “Public theologizing à la Nico Koopman: A case study,” en vul dit aan met verdere beskrywings soos “Doing theology in office, not in the streets: A critique” (337); soek met ’n afleiding soos “Why public theology is falling prey to an elitist populism” (342).

³⁰ Urbaniak (2018:337) se parafrasering op hierdie kritiek na Koopman lees soos volg: “Koopman’s public theology, and in particular his theology of justice and reconciliation, has something to do with Africa and Africans. In essence, however, Koopman’s theologizing is global, indeed, cosmopolitan in character, deeply rooted in the Reformed tradition, with merely an African veneer. As a consequence, it does not engage constructively with African (especially black African) contexts of our day and thus also fails ‘to provide a serious challenge to the economic and political realm’ in democratic South Africa.” ’n Klein bietjie meer word hierop verklap, alhoewel dit ook reeds in die volle artikel van 2016a en 2016b te vinde is.

³¹ In Urbaniak 2016b handel dit (skynbaar) om ’n vergelykende studie tussen Koopman en Maluleke en die vraag na ’n profetiese Christologie. Dit is opvallend hoe oënskynlik omvattend hy poog om met beide teoloë se publikasies om te gaan (aldus al die verwysings in die bibliografie), en tog is dit opmerklik hoe Urbaniak (ten spyte van verskeie regte en herkenbare insigte oor Koopman) dit waaroor die eintlik gaan (die profetiese), eintlik volkome misken in die proses. Koopman se eie werk oor die profetiese – waarvan dit nie net tussen die lyne lê in ander fokusse nie, maar juis in spesifieke werke op die profetiese en die gespanne verhouding met publieke teologie ingegaan word (vgl. Koopman 2004a; 2009a) – word vreemd genoeg nie herken as ’n bydrae op sy eie nie, en daarom word Koopman dan ook nie erken vir sy bydrae in die verband nie. Anders en dalk beter gestel: Dit is asof Urbaniak nie sien dat daar buite Kairos, maar let wel nog in dieselfde trajek, anders gedink (kan) word oor die profetiese nie. Die gedagtegang by Maluleke en die afgeleide en geïnterpreteerde Kairos-perspektief wat dit bied, word gevolglik nie met Koopman se eie voorstel oor die profetiese in gesprek gebring nie, maar veel eerder net so op hom geprojekteer en daarvolgens geëvalueer. Uiteraard is dit Urbaniak se goeie reg om ten gunste van Maluleke en Kairos se aksente te argumenteer, maar luister dan ten minste net eers na wat Koopman oor jare

na publieke teologie mag dalk gewortel wees in die profetiese trajek van die struggle, maar Kairos was beslis nie die enigste tradisie wat hiertoe sou bydra nie.³² Om die tradisie en vraag na profetiese teologie in Suid-Afrika te hanteer asof Kairos eksklusiewe besittingsreg daarop het, is tog kortsigtig. Meer nog, om Kairos te hanteer asof daar nie enige kritiek destyds, en veral post-94 is om mee rekening te hou nie, is soveel te meer nog kortsigtig en self-ondermynend van 'n geloofwaardige profetiese vergestaltung. Die verlede is nóg so romanties, en die werklikheid nóg so eenvoudig. Nog die karikatuur van die een óf die ander, spreek van profetiese onderskeidingsvermoë. Sulke binêre teenstellings met 'n idealistiese (en geëkaarte) verlede waarheen ons kan ontvlug, teenoor vertekende (en onteierende) kompleksiteite van die hede, dra beswaarlik by tot die getuienis van 'n welsprekende en geloofwaardige profetiese ingesteldheid. Elke beeld het tog 'n skaduwee, en ons verwag veral in die diskoers oor die profetiese, om meer van hierdie onderskeidings en geskakeerdheid te hoor. Verder, indien Urbaniak werklik vir Koopman wil kritiseer, behoort hy veel eerder vir Koopman te assesseer op die gereformeerde gronde waarteen hy dit skynbaar het. Om só universeel en veralgemenend te projekteer vanuit sy eie verwysingsraamwerk, ondermyn Urbaniak eenvoudig sy eie argument waarin fyner waarneming en onderskeiding ernstig geneem en gekoester behoort te word.³³ En dit is maar nog net die oortjies van die seekoei oor waarom hierdie kritiese vraag na profetiese teologie (teenoor die vraag na publieke teologie) vanuit die Kairos-tradisie, soos hier verwoord deur Urbaniak se lees van Koopman, nie onbeantwoord gelaat kan word nie.³⁴

op die spesifieke punt in werklikheid gesê het. Of (en nou tong in die kies), is die profetiese in die gereformeerde aanpak net te verweef en genuanseerd, of te vreemd, en/of met te veel bagasie, dat dit nie gesien kan word vir wat dit is nie? Uiteindelik is Urbaniak se bydrae in die artikel ongelukkig nog vergelykend, geslaagd, profeties, en Christologies. (Koopman het nog nie in 'n amptelike publikasie op Urbaniak se kritiese lesing van hom gereageer nie. Ek het wel intussen 'n onderhoud met Koopman gevoer waarin hierdie aspekte een van die pertinente vrae is om op skriftelik te reageer – sien Koopman 2021.)

³² Die punt is amper te vanselfsprekend om werklik te noem; en tog blyk dit wel nodig te wees om te noem. Die stryd en struggle teen apartheid in Suid-Afrika begin en eindig tog nie met die prominensie wat profetiese teologie met *The Kairos Document* in die middel 1980s sou bereik nie. Soos De Gruchy (2004) in sy oorsig oor politieke teologie in Suid-Afrika oortuigend sou aantoon, was daar 'n ryke variasie en mutasie – soos onder meer vergestalt in 1968 se *The message to the people in South Africa*, en die Belhar Belydenis van 1982/1986 as vrugte van die belydende en swart teologie van voorafgaande jare en dekades – in die agtergrond van die rype profetiese teologie wat nou op die voorgrond was. Buiten dat De Gruchy (1979) se *The church struggle in South Africa* spesiale vermelding verdien, is dit veral ook te hore in sy dubbelsinnige erkenning van *Liberating Reformed Theology* van 1991. En soos reeds voorheen na verwys, sien gerus weer Plaatjies-Van Huffel & Vosloo (2013) se werk in die verband.

³³ Alhoewel Boesak ook Kairos se waarde erken, is dit nie sonder 'n sensitiwiteit vir kreatiewe spanninge, of parallelle en simpatieke oriëntasies, en verstrengelde trajekte met die Gereformeerde tradisie waarin hy/ons ook staan nie. Anders as by Urbaniak, is daar by Boesak ook 'n worsteling en self-ondersoek, eerlikheid en erkenenis oor die profetiese tradisie se “goedgelowigheid” tydens die oorgangsjare na 'n liberale demokrasie in Suid-Afrika. Hiervolgens sou ons kon aflei dat die profetiese tradisie is nog volledig 'n slagoffer, en nog volledig geregtig daartoe. Juis die eerlike self-kritiese refleksie wat ons by Boesak sien (eerlik, kwesbaar, broos, afhanklik), bied 'n nuwe energie, vitaliteit, en handeling.

³⁴ Dit gaan hier onder meer (kortliks) oor die volgende: Eerstens, Urbaniak (2016a:504-506) wys tereg op die belang wat die drieërlei amp tradisie speel in Koopman se werk. Trouens, Urbaniak gee aan Koopman selfs die nodige erkenning dat hy hier 'n mate van oorspronklikheid vind in hoe Koopman voortgaan om die kerk se publieke getuienis (en handelinge in die wêreld) vanuit hierdie Christologiese insigte af te lei. Urbaniak verwys in die proses onder meer ook na hoe Koopman hierdie drieërlei amp tradisie met die Belhar Belydenis se artikels twee (eenheid nou as koninklike eenheid), drie (versoening as priesterlike versoening), en vier (geregtigheid as profetiese geregtigheid) verbind, en wat inderdaad ook as 'n kreatiewe en insiggewende skuif beskou sou kon word. Lang storie kort: Wat Urbaniak (en tot mindere mate Koopman ook) mis, is dat hierdie drie fokusse juis nie net as drie fokusse gesien moet word nie, maar tegelykertyd ook in hul diepe verbondenheid, verweeftheid en enigheid (één-nig-heid) met mekaar erken wil word. Om die een artikel en fokus van Belhar só te aksentueer dat die verband met die res verlore gaan, gaan uiteindelik teen die grein van die bepaalde fokus, én die belydenis as

Urbaniak se kritiek op Koopman en publieke teologie – waarin daar, vreemd genoeg, gearriveer word met 'n eksklusiewe en uitsluitende vraag na profetiese teologie – noop ons om uiteindelik opnuut te vra na publieke teologie as profetiese teologie in Suid-Afrika vandag. Dit is duidelik vanuit die kritiek op publieke teologie (wat veel eerder vra na profetiese teologie), dat dit in wese hier in 'n stryd dui van die een óf die ander. Vervolgens laat dit ons met die volgende

sodanig (sien Smit 2012). Kortom, die gesprek oor die profetiese is baie duidelik hiermee in 'n bepaalde konteks (verbondenheid en verweefdheid) geplaas; en natuurlik 'n afgeleide Christologiese insig wat nog in stukke of dele na ons toe kom. Anders gestel: Die profetiese amp van Christus (as deel van die drieërlei amp – enkelvoud) veronderstel nie 'n stuk, 'n deel of 'n fragment van Christus nie, maar 'n volledig blik – nes die ander – op die geheel. Wie dit nie in ag neem nie, gaan in alle waarskynlik fyner nuanses, verbande, dieptes en uitsigte op die profetiese tradisie verloor. Sonder hierdie aksent op die enige verweefdheid, waar die profetiese lostoring, is dit eintlik niks anders as 'n verskraalde, eng en gereduseerde profetiese teologie nie. Urbaniak, komende vanuit die Kairos-trajek wat as alfa en omega voorgestel word, mis dit ongelukkig in sy lees van Koopman (en die voorgestelde publieke teologie). Tweedens, dit is ook opvallend om te sien hoe Urbaniak eenvoudig veronderstel dat Kairos meer belangstel en bied aangaande die ekonomie as wat Koopman en publieke teologie nou eintlik die laaste twee dekades kon regkry. Buiten dat ons reeds vroeër op Etienne de Villiers se waardevolle insig in die verband gewys het, sou ons beslis kon byvoeg dat die wêreld post-1989 (val van die Berlynse muur) anders daarna uitsien. Om bloot weer terug te gryp en te volhard met Marxistiese lees van die ekonomiese werklikhede in Suid-Afrika, mag as ontvlugting op die eintlike werklikheid, en ontkenning van die ware uitdagings, gesien kon word. Anders gestel: In plaas van ou en geykte vraag na sosialisme of kommunisme, wat van om eerder – soos byvoorbeeld Rutger Bregman (2018) in *Utopia for realists: And how we can get there* – te vra na nuwe en verbeeldingryke idees in die aangesig van die uitdagings waarvoor ons hier en nou staan? Nog beter gestel: Dit is een ding om die saak rondom ekonomiese uitdagings met Kairos se belangstelling daaraan te wil aanspreek, maar dan nie sonder om die water wat intussen in die see ingeloop het, te ignoreer nie. Dit is absoluut merkwaardig hoe die naam en werk van Piet Naudé, na wie ons vroeër breedvoerig verwys het, geïgnoreer word in hierdie evaluering van Urbaniak oor publieke teologie die laaste twee dekades in Suid-Afrika. (Trouens, nie net Naudé nie, maar in wese ook die werk van Dirk J. Smit. Urbaniak het 'n sydelingse verwysing of twee na Smit se rol in die vestiging en ontwikkeling van publieke teologie in Suid-Afrika, maar gaan nie in diepte daarop nie. Die rede waarom Smit hier ter sake is, is vanweë Naudé nie die enigste “publieke teoloog” was wie belangrike kritiese opmerkings aan die profetiese tradisie sou rig nie. Smit [2009c] wys byvoorbeeld in sy kritiese refleksie op die Accra Dokument, hoe daar selfs ook in die Gereformeerde tradisie en wêreld, nie 'n vanselfsprekende eenstemmigheid heers nie. Anders gestel: Smit is maar al te bewus dat daar ook binne die Gereformeerde tradisie anders oor Accra se profetiese tradisie gedink sou kon word; en uiteraard soos wat dit ook na vore sou tree in *The Kairos Document*). Daarmee saam, dan nie net Naudé se naam as sodanig nie, maar ook die interdisciplinêre gespreksgenote wat daarmee veronderstel word. Die ironie in Urbaniak se argumentering is dat hy John de Gruchy later aanhaal om in die bres te tree vir die profetiese tradisie, so asof De Gruchy nie self 'n verteenwoordiger en stem is van publieke teologie nie; en veral ook nie asof De Gruchy in sy werk die belang van interdisciplinariteit bepleit het in verskeie publikasies nie (sien De Gruchy 2007; 2011). Kortom, soos ons reeds in die inleiding van hierdie hoofstuk na verwys het, is hierdie gesprekke nie ontvlugting nie (bloot van “akademiese” belang), maar intens geïnteresseerd in *The rise or fall of South Africa* (Cronje 2020). Die retoriek in die vraag na publieke en profetiese teologie, het inderdaad wesenlike verwagtinge en gevolge. Derdens, die verwysing na profetiese teologie en “people’s theology” (sien veral Urbaniak 2017), is dit opmerklik hoe Urbaniak nie die omvattende en gedifferensieerde ekklesiologie in Koopman se werk (vgl. 2005:136-139) optel nie. Trouens, hierdie bekende ses gestaltes van die kerk kom nie net gereeld in Koopman se werk voor nie (byvoorbeeld soos in 2007a), maar is eintlik oorspronklik van Smit, wie dit gereeld inspan in sy werk (sien Smit 2008c, 2008d, 2008e, 2009b, om maar 'n paar voorbeelde te noem). Buiten dat “kerk” nie teenoor “people” (en 'n bepaalde konteks) staan nie – intendeel! – is die punt juis om meer genuanseerd, gedifferensieerd en geartikuleerd oor “die kerk” binne 'n bepaalde historiese konteks na te dink. Nes ons nie in abstraksie oor “die kerk” behoort te dink nie, net só behoort ons tog nog minder abstrak of gereduseerd oor “the people” te dink. Belhar se ekklesiologiese verbeelding is tog seer sekerlik nie die vrug van Kairos se staats- of kerkteologie tiperings nie, maar 'n belangrike uitvloeisel in 'n veel groter profetiese trajek as wat net deur *The Kairos Document* se verwysingsraamwerk verbeel en verbeeld kon word (sien veral Smit 2009d waarin besonders goeie teologiese agtergrond en verdere nadenke verskaf word aangaande die belydenis dat “God is in die besonder die God van die noodlydende, arme en verontregte”). In kort, buiten dat ons met nog verdere kritiese opmerkings sou kon reageer op ander problematiese aspekte in Urbaniak se lesing van Koopman en publieke teologie in Suid-Afrika, en nog meer breedvoerig en in diepte sou kon ingaan op die reeds vermelde punte, is dit tog duidelik dat die gesprek hiermee nog nie afgehandel is nie, en ons ook na ander aspekte in die vraag na profetiese teologie in Suid-Afrika vandag, behoort te let.

kritiese vraag: Hoe kan ons in die vraag na die een nie noodwendig die ander soseer bevraagteken nie, maar veel eerder so begin vra dat 'n lewende tradisie opsigself na vore tree wat opnuut vra na mekaar?

Daar was natuurlik al verskeie pogings die laaste twee dekades om presies dít te doen (en waarna ons in die volgende afdeling meer breedvoerig sal ingaan), maar vir nou is daar nog geen klarigheid oor hoe ons die twee, publieke en profetiese teologie, in dieselfde asem kan noem nie. Trouens, dit wil juis voorkom of die vraag na profetiese teologie doelbewus teen die grein van die vraag na publieke teologie ingaan. Om meer hiervan te begryp, is dit waarskynlik nodig om ook nog verder na van die ander kritiese en invloedryke stemme in die verband te luister. Voor ons dus aanbeweeg ek kyk na wat reeds in die verband gebeur het, en moontlik sien waarom dit nie oortuig nie, is dit dalk wys om op hierdie moment die vraag na profetiese teologie wat teen die grein van die vraag na publieke teologie ingaan, nog ernstiger te neem. Buiten die bydraes van Boesak en Urbaniak, is daar ook nog die invloedryke stemme van Tinyiko Maluleke en Vuyani Vellem met 'n paar kritiese artikulasies van hul eie.

Maluleke (2011) se bydrae is om verskeie redes interessant en belangrik, maar tegelykertyd ook problematies. Waar ons soek en vra na maai in 'n positiewe sin, sien hy dit in 'n negatiewe sin. Publieke teologie sal hiervolgens nie maai van sy profetiese wortels nie, maar veel eerder daaronder maai. Waar ons vra na kreatiewe spanninge wat iets nuuts en verbeeldingryk na vore kan bring, skets hy deurgaans die spanning as onuithoudbaar. Waar ons dink in terme van 'n moontlike oes in die vraag na publieke en profetiese teologie, dink hy veel eerder die een sal die ander verwoes, en lei tot 'n misoes. Waar ons oordeel so 'n tradisie en wortels bied aan ons moontlik die geleentheid om te improviseer en nuwe vrugte voort te bring, blyk dit van meet af futiel, impotent, en as 't ware doodgebore te wees. Maluleke is 'n belangrike stem in die sin dat hy invloedryk is (vgl. Urbaniak), en belangrike vrae/blindekolle aan publieke teologie uitwys, maar of hy werklik konstruktief en onderhoudend wil deelneem aan die gesprek, is ek nie van oortuig nie. Dit is nie asof hy die Suid-Afrikaanse stof wat op daardie stadium beskikbaar was, lees en al-vraend mee in gesprek tree nie.³⁵ Op verskeie van sy uitsprake in die belangrike teks, sou dit literatuur kon terugpraat, antwoord en die gesprek voortsit.³⁶

³⁵ Let wel – en ter versagting van Maluleke – hy is nie die enigste Suid-Afrikaanse (publieke) teoloog wie hom/haar hieraan skuldig maak nie. Die narratief van hierdie hoofstuk is tot 'n groot mate – met hier en daar 'n paar uitsonderings (maar ook net tot 'n bepaalde mate) – hoe meeste van die leidinggewende stemme nie regtig, ten minste in hul skryfwerk, met mekaar (robuus-dog-konstruktief) in gesprek tree nie. Natuurlik is daar iets soos “akademiese vryheid” en 'n “natuurlike seleksie”, en tog sou dit juis impliseer dat ons ons intellektuele vryheid koester deur ruimer en wyer, nader en digter, ons keuses inderdaad uit te oefen.

³⁶ Eerstens, Maluleke (2011:82) verwys na publieke teologie (en homself) in die bevrydingsteologie-trajek soos volg: “[S]everal public theologians see public theology as either a successor of liberation theology (for example, Villa-Vicencio, de Gruchy and Matheson) or as a fulfilment of liberation theology (for example, Storrar). I have never understood or defined my theological orientation as ‘public theology’ but, as a black theologian, I have certainly tried to deal with several of the issues on the agenda of public theology. However, I am not keen to jump too hastily on to the bandwagon.” Wat opval vanuit hierdie aanhaling, is dat ons deurgaans juis nie in terme van “sukses” of “vervulling” (of selfs moontlik “plaasvervanging”) die verhouding tussen publieke en profetiese teologie geskets het nie, maar veel eerder in terme van die *ontwikkeling* binne die *trajek* waarin daar *mutasie* en *groei* was. Daar is 'n meer genuanseerde verstaan moontlik, as net 'n blote kru *óf-óf*. Meer nog, en wat verder hiermee verband hou en veral opval, is asof die uitdagings van die oorgangsjare met die aanbreek van die 1990s en daarna nie inderdaad ons aandag sou vra nie. Die oorgang na 'n liberale demokrasie het verskeie nuwe wesenlike vrae gerig wat ons nie durf ontken of ontwyk nie. Wat vroeër so vanselfsprekend was aangaande “publieke teologie”, sou juis nou in hierdie “nuwe” konteks nie meer so ooglopend duidelik en vanselfsprekend wees nie. Die belangrike bydraes van Dirkie Smit, Nico Koopman, Piet Naudé, waarna ons sover verwys het in die verband, word vreemd genoeg nie gehoor nie. (Maluleke mag dalk op Will Storrar se bydrae gereageer het in hierdie bydrae,

Kortom, Maluleke is 'n belangrike stem om na te luister en van kennis te neem, maar nie by vas te val nie.

Waar Maluleke grotendeels eintlik sy eie koers inslaan,³⁷ is daar by Vellem tog 'n groter aanduiding van 'n stryd wat hy op die punt in sy werk sou voer oor die laaste dekade. Alhoewel

maar siende hy nie skroom om homself uit te spreek oor wat ons in Suid-Afrika te doen staan nie, is dit merkwaardig om te sien hoe teoloë wie oor jare belangrike bydraes in dieselfde trajek sou lewer, geïgnoreer word.) Tweedens, Maluleke (2011:83-84) gaan voort om erkenning te skenk aan die inisiatief rakende 'n globale netwerk vir die beoefening van publieke teologie, maar is agterdogtig vir so 'n globale, oorkoepelende, oorspannende, en universele teologiese paradigma wat beoog om publieke teologie te beoefen. "It is one thing to advocate global theological networking; it is another to propose an overarching theological paradigm into which everything must fit. I am afraid the latter is what public theology is attempting. ... However, such collaborative networking should not be mistaken for a new and homogeneous form of theology under a new name." Natuurlik is dit belangrik om hierdie versoekings en verleidinge te hoor, maar terselfdertyd het ons ook in De Gruchy (2004), Smit (2008a), en Naudé gehoor van die belang dat publieke teologie juis nou nog meer gedifferensieerd, lokaal, in die besonder, en op meervoudige wyse, gestalte daaraan wou gee. Weer is dit opvallend hoe hierdie stemme nie gehoor word nie. Meer nog, juis in die agterdog van universele aanpak, word daar veralgemeen. Derdens, in 'n dikwels aangehaalde verwysing, artikuleer Maluleke (2011:85) homself soos volg: "[T]here is something rather benign, metropolitan and even romantic about the overwhelmingly positive notion of public life painted by Storrar. I would question where we might find this public sphere where strangers meet with civility-perhaps in Paris under the gaze of the Eiffel Tower? Such space is not available in the middle of Kotze street in Hillbrow, Johannesburg; nor is it on that street in the squatter camp outside Johannesburg where Ernesto Nyamuhave was recently burnt alive for the fault of being Mozambican." Uiteraard gaan dit hier om waar ons staan, en ons eintlike solidariteit lê, maar dan tog weer nie op so 'n wyse dat ons die werklikheid reduceer en verteken in 'n soort van vervreemde bestaan in die groter Suid-Afrikaanse werklikheid nie. Maluleke se solidariteit is skynbaar radikaal, maar miskien nog nie radikaal genoeg in die sin dat dit werklik poog om die gedifferensieerde publieke tegemoet te gaan met 'n nuuskierige en leergierige interdisiplinêre aanpak nie. Dit is bewonderingswaardig dat Maluleke (2011:86) in sy retoriek die radikaliteit in die onderskeidinge raaksien en soos volg formuleer: "Our differences are not only soft but hard, not only horizontal but vertical. It is not merely that some are men and others are women, but rather that men are gods and women their dispensable temptresses; not merely that some are white while others are black, but rather that the whites are masters and the blacks are servants; not merely that some like wine while others like beer, but rather that some have much to eat and drink while others have nothing; not that some believe in hell and others believe in heaven but rather that some live already in heaven while others live already in hell. These are the real differences in our public sphere." Weereens is dit nie duidelik hoe publieke teologie as sodanig dít ondermyn nie. Intendeel, die indruk vanuit publieke teologie se aanpak is juis nie om te veralgemenend, oppervlakkig of gevoelloos met verskille, kompleksiteit, en mag om te gaan nie. Net omdat "die publiek" nie meer of slegs in 'n eenvoudige of eenduidige wyse gedefinieer kan word nie, beteken nie dit misken, ignoreer of minag hierdie "life at the edge" nie, intendeel; of dat dit ook nie meer 'n teologie met 'n "edge" is nie. Vervolgens, wanneer Maluleke (2011:88) voortgaan om teen die einde van sy artikel te wys op bevrydingsteologie wat veel meer behels as protes en weerstand, en in wese handel om bevryding, kan ons maar net eggo wat ons van meet af probeer aantoon het, naamlik dat ons met publieke teologie juis wil waak teen 'n oorvereenvoudiging van die saak, wat nóg die een óf die ander reduceer en onnodiglik teenoor mekaar stel. *Daar is 'n trajek, en binne 'n trajek kan kennis muteer, ontwikkel, en bly ontluik in nuwe verbeeldingryke gestaltes.* Maluleke (2011:89) se laaste woorde is belangrik om aan te hoor, maar soos ons reeds gehoor het, kan ons nie daarmee volstaan nie, want die volgende is eenvoudig net nie só vanselfsprekend nie, naamlik: "Yet public theology seems to dismiss effortlessly local theologies such as black theology, African theology and liberation theology. I challenge the right of public theology to dismiss some local theologies (black, African and womens) and our histories in one line reductionisms and clichés, and must question whether public theology is the most potent vehicle for dealing with the reality above. I am not sure that it is." Op grond van ons vertelling, is daar beslis rede om steeds te bly vra (en nie te volstaan met hierdie antwoord nie), en nog meer te hoor, en verder op die saak in te gaan.

³⁷ Soos wat ons in die voorafgaande probeer aantoon het, is daar by Maluleke nie eintlik 'n begeerte om met ander Suid-Afrikaanse publieke teoloë in gesprek te tree nie. Die artikel waarna verwys is, is een van die min (indien nie die enigste nie) waar Maluleke homself openlik uitspreek oor publieke teologie as sodanig. Opmerklik sien ons dat hy dit doen op uitnodiging (as repliek Will Storrar se werk), en voorts reageer hy uitermatig veralgemenend sonder om met enige van die Suid-Afrikaanse kollegas se werk in fyner besonderhede in gesprek te tree. Die res van sy werk bevestig hierdie indruk dat sy verwysingsraamwerk en belangstelling elders lê (vgl. Urbaniak 2016b); en dat sy vraag na 'n bepaalde soort van profetiese teologie eintlik die vraag na publieke teologie ignoreer.

Vellem tuis is in die geselskap van Maluleke, is daar tog in eersgenoemde se werk vele gevalle waar hy vraend is na beide profetiese as publieke teologie. So byvoorbeeld noem Vellem in (2010b:4) die volgende oor “profetiese diskoers in ’n liberale demokrasie”: “[I]t is my understanding that it is not the essence of a Prophetic Theology that should be changed in our new context. Rather, I argue that the appropriation of Prophetic Theology in the context of democracy in South Africa could be redefined in mode, but not essence”; asook “Prophetic Theology, therefore, cannot be equated only to a polemical mode of voicing concerns, but also to a dialogical mode with others, in favour of the oppressed” (2010b:5). Sy erkenning van die problematiek en uitdagings waarvoor ons staan, en bereidwilligheid en waagmoed om te worstel met die hernude verbeelding van ’n tradisie in nuwe omstandighede, verdien beslis die nodige erkenning. Trouens, ’n paar jaar later, gaan Vellem (2013) voort om selfs te argumenteer vir “The Reformed tradition as public theology.” Gegewe die polarisasie en onuithoudbare spanninge wat op sekere fronte reeds sigbaar was, is hierdie poging om met die kompleksiteit om te gaan, tog merkwaardig. Vellem (2013:4) erken byvoorbeeld hierin die veelkantige ambivalensie verbonde aan die tema, en skroom terselfdertyd nie om uitdrukking te gee aan waar hy dink ons behoort te staan in die verband nie: “If we ask to which Reformed faith we must belong: the one on top of the dungeons that kept the slaves, or the one in the dungeons of slavery, my choice goes with the latter.” En tog is daar terselfdertyd ook by Vellem (2010a:547) ’n ander aksent teenwoordig wat dreig om teen die grein van die voorafgaande in te gaan wanneer hy skryf: “[T]he argument is that reconstruction cannot assume a pedestal of a governing symbol of liberation, especially Black Theology of liberation. At best, this argument for an alternative theological symbol after the demise of apartheid is ideological.” Die agterdog wat ons by Maluleke aangehoor het, is ook nog verder te hore wanneer Vellem (2016:8) skryf:

“The relationship between Prophetic Theology and Black Theology of liberation is thus a relationship of confessional faith in the praxis of historical circumstances of ghetto life, living death, not merely pointing to an alluring alternative vision as most of the versions of Prophetic Theology seem to be geared for in post-1994 South Africa.”

In ’n onderhoud met Vellem in 2018, blyk die onuithoudbare spanninge en uitsluitende verbintenisse al hoe duideliker in sy werk. In ’n vraag na watter soort teologie hy dink ons nou eintlik behoort te beoefen in Suid-Afrika vandag – juis vanweë daar onder meer so wye verskeidenheid van noemers in sy werk na vore tree – antwoord Vellem (2018:1-3) beslissend dat daar ruimte is om met meer as een te speel, mits ons in die proses nie afstand doen van ons absolute verbintenis aan bevrydingsteologie as sodanig nie. Alhoewel “publieke teologie” in hierdie verstaan van die “profetiese trajek” nie uitgesluit word nie, figureer dit by Vellem klaarblyklik veel meer in die sin van ’n geringe navraag (as ’n indringende vraag opsigself). Die polarisasie met publieke teologie wat in die soort van vraag na profetiese teologie na vore tree, is veral later in die onderhoud duidelik wanneer Vellem op Piet Naudé se werk reageer. Vellem (2018:10) se openingswoorde op die vraag is dalk die beste aanduiding vanuit hierdie onderhoud aangaande hoe uiteenlopend die onderskeie weë op hierdie punt is wanneer hy begin met “I wonder if there is anything moral or ethical about capitalism or neoliberal capitalism.” Die verskille wat ons hierin na vore sien tree, is nie meer in terme van “hóé” ons onderskeidelik

Maluleke se indirekte kritiek (gebrekkige belangstelling vir gesprek met Suid-Afrikaanse publieke teoloë) is dus eintlik nog sterker as sy direkte kritiek in dié spesifieke geval waar hy genooi was om op te reageer.

na publieke en profetiese teologie vra nie, maar veel eerder “óf” ons nog enigsins met mekaar praat, en in dieselfde trajek en paradigma op soek is na dieselfde uitweg.

Laat ons egter nou op die punt afstap en aanbeweeg.³⁸ Daar is reeds vroeër daarop gesinspeel dat die vraag na profetiese teologie nie net binne die kaders van Kairos se verbeelde profetiese trajek sou manifesteer nie. Waar die kleur van die lyn in bogenoemde skets sover ’n skynbare “swaar” swart-aksent gehad het, sal ons nou weer meer hoor van ’n oënskynlike “ligte” wit-aksent in die kritiese vra en bevraagtekening van profetiese teologie vanuit ander oorde in die Suid-Afrikaanse teologiese landskap. Die vraag na profetiese teologie aan die ander kant van die spektrum het opsigself ook weer sy eie stel bagasie wat die vraag na ’n ontlukende publieke teologie op verskillende wyses sou bevraagteken. Vanuit sekere kringe in die wit Afrikaans sprekende Gereformeerde wêreld in Suid-Afrika is daar opvallend baie uitgesproke stemme wie opnuut pleit aangaande die vraag na die profetiese stem en getuienis van die kerk in die openbare lewe. Gegewe die geskiedenis en vroeëre posisionering van die stemme rondom die stryd met apartheid (en hul skynbare stilte en gebrekkige profetiese getuienis), is van hierdie luidrugtigheid tog opvallend; waarskynlik “steurend” en (met tye oënskynlik) vals.³⁹

Ons kan die bogenoemde ook anders stel, en waarskynlik ook beter: Die vraag na profetiese teologie tydens die stryd met apartheid (en die bedeling daarna), kan om verskeie redes nie eksklusief en uitsluitlik slegs met *The Kairos Document* en die profetiese tipering wat dit voorstaan, geassosieer word nie. Die vraag na profetiese teologie het beslis wyer vergestalt en was voorwaar breër bespreek in die laaste vier dekades as waarvan ons sover gehoor het. Om indringend met ons vraag (met sy verskillende vrae en vraende aard) om te gaan, sal ons moontlik daarby baat om met ’n ietwat langer aanloop en groter lens nog meer aspekte en ander perspektiewe van die verhaal ook na vore te bring.

’n Fassinerende debat aangaande die profetiese rol van die kerk in die vroeë 1980s in Afrikaanssprekende gereformeerde wêreld, vind ons byvoorbeeld in ’n bundel getiteld *Perspektief op die ope brief*. Dit is veral Jaap Durand se bydrae hierin oor “Die kerk se profetiese roeping” wat ons gedagtes prikkel. Durand onderskei vanuit die staanspoor dat dit ten diepste nie gaan om óf en dát ons profetiese uitsprake as kerk maak nie, maar veel eerder

³⁸ Natuurlik dek ons nie hiermee die volle spektrum van verteenwoordigers in die vraag na profetiese teologie in Suid-Afrika vandag nie. ’n Belangrike omskrywing wat ongelukkig buite ons spesifieke probleemstelling val, maar waarvan ons weliswaar bewus is (veral in terme van die vrae wat dit stel en die openbare invloed wat dit uitoefen), is die al groter groeiende en indringende vraag na (en bevraagtekening van) profetiese teologie onder Neo-Pentekostalistiese kerke. Die groter akademiese besinning wat ons in die verband bespeur, kan nie anders as om verwelkom te word nie (sien Foster 2019; Kroesbergen 2016; asook Ramantswana 2019).

³⁹ Daar is ten minste twee (en nou al baie) bekende studies wat in die verband onwillekeurig by ’n mens opkom. Ek dink byvoorbeeld aan A. S. Van der Woude (1973) se bekende uitspraak: “De valse profetie heeft de waarheid van God niet bewust verdraaid, maar het uur van die waarheid niet verstaan.” Asook aan Keith Clements (1995) se werk met die veelseggende titel, *On learning to speak – The church’s voice in public affairs* waarin hy verskeie belangrike aksente in die verband sou spreek, soos: “But there is a point where the desire for audibility and visibility witnesses to the spirit of the age rather than to the gospel” (xi); “... the adjective ‘prophetic’ has in our time become almost the sole monopoly of the advocates of ‘speaking out’ for social justice. In fact, ‘prophetic’ has become to mean virtually any outspoken or critical stance in relation to contemporary society, and usually the contemporary church as well. ... Far from wishing to debunk the idea of prophetic witness I wish to strengthen it and give it more content” (80); en “It is the interrogative mood which is most consistent with the role of the one who is being taught, who knows enough to want to know more. It is in the interrogative that teacher and learner, prophet and disciple, coalesce as one” (227).

hóé, waarlangs en waarom, ons dit sou doen.⁴⁰ Die duidelike dieperliggende en méér aan die profetiese roeping van die kerk waarop hy sinspeel – teenoor ’n meer oppervlakkige verstaan en beliggaming daarvan – blyk duidelik in die volgende: “Dit is moontlik om fasette van die Suid-Afrikaanse samelewingspatroon te kritiseer, om die pen op te neem teen verskeie vorme van diskriminasie, maar nog steeds die breë apartheidsraamwerk waarbinne hierdie dinge funksioneer, te aanvaar” (Durand 1982:68). Terselfdertyd gaan hy voort om te wys dat hierdie dieperliggende profetiese rol waarvoor hy dit het, nie noodwendig weer neerkom op die politieke dimensie wat oorspeel word nie, maar veel eerder op ’n fundamentele teologiese vertrekpunt en blik op sake. “Die bedoeling is nie om een politieke model (integrasie) teenoor ’n ander politieke model (segregasie) te stel nie, maar om in Bybelse taal die moontlikheid van versoening teenoor die gedagte van ’n fundamentele onversoenbaarheid te benadruk” (Durand 1982:71). Dat dit allermens goedkoop profetiese kritiek en rol van die kerk dui, blyk veral in die slot insake watter verantwoordelikheid dit op die kerk as ’n geloofsgemeenskap plaas midde in hierdie situasie:

“As die kerk van oortuiging is dat die idee van versoening die grondslag moet lê van ’n samelewingsbestel, dan is die kerk verplig om die moontlikheid én realiteit van die versoening sigbaar te maak in sy eie lewe, om, in die woorde van die Ope Brief, God se ‘proeftuin’ in die wêreld te wees. Die gedagte wat in hierdie uitdrukking skuilgaan, is eenvoudiger as wat dit met die eerste oogopslag lyk. Wat God wil hê moet uiteindelik met die hele wêreld gebeur, bring Hy in sy kerk tot stand sodat die kerk ’n voorbeeld kan wees van wat moet en wat kan. Ons kan ook sê, die kerk is God se ‘demonstrasiemodel’ in die wêreld” (Durand 1982:74).

Verskeie belangrike insigte is hier vir ons van belang. Daar is ten minste drie afleidings waarop ons verder kan reflekteer. Eerstens, die kerk se profetiese roeping dui onomwonde ’n bepaalde sosio-politieke *dimensie*, maar dit as sodanig is nie die profetiese se *intensie* nie.⁴¹ Alhoewel daar verseker bepaalde sosiaal en politieke betekenis en implikasies in die profetiese roeping van die kerk en teologie skuil, is dít nie as sodanig wat die profetiese as wesenlik profeties tipeer nie. Hierdie een van vele dimensies aan die profetiese verantwoordelikheid van die kerk moenie gelykgestel of verwar word met die diepste intensie van die profetiese rol en roeping van die kerk en teologie nie. Die profetiese is allermens a-polities van aard, maar kan terselfdertyd ook nie gereduseer word tot net die politieke dimensie daaraan verbonde nie. Die profetiese het dít ten diepste om ’n teologiese gewaarwording wat die realiteit en wil van God se openbaring in Jesus Christus ernstig neem. Tweedens is dít primêr op ’n self-kritiese wyse aanwesig en op die kerk van belang, voor dít noodwendig betrek en uitgespel word aan die samelewing. Die profetiese roeping en rol waarvan hier gepraat word, roep as’t ware die kerk tot verantwoording insake hul eie beliggaming en getuieis van leer en lewe. Derdens

⁴⁰ Durand (1982:66-67) stel soos volg: “As die andersheid van die Ope Brief nie geleë is in die feit van sy beklemtoning van die profetiese roeping van die kerk nie, dan het dít in alle waarskynlikheid te doen met die wyse waarop profeties met die Suid-Afrikaanse samelewingsbestel omgegaan word.” ’n Paar paragrawe later kwalifiseer en brei hy nog verder hierop uit: “Die werklike andersheid van die Ope Brief moet dus nie gesoek word in sy kritiek teen konkrete wette en misstande in die Suid-Afrikaanse samelewing nie, maar in die agtergrond waaruit die kritiek opkom en die raamwerk waarbinne dít geplaas word” (Durand 1982:67).

⁴¹ Durand gebruik nie in sy teks die bekende onderskeid tussen *dimensie* en *intensie* nie – komende oorspronklik van Lesslie Newbigin (1958:21, 43) wie dít gebruik het om die verhouding tussen ekklesiologie en missiologie van naderby te omskryf – en tog glo ons dít help om van die nuanses en onderstrome in sy argument na vore te bring.

veronderstel dit 'n vanselfsprekende effek en gevolg wat die kerk as “proeftuin” en “demonstrasiemodel” op die onmiddellike samelewing en wêreld in die verband mag hê.

Durand se insigte en meegaande refleksie is waardevol, maar dit is veral die debat wat dit sou meebring, wat tot ons spreek. 'n Prominente en invloedryke stem wie in dieselfde bundel homself krities onderskei van Durand, is die van Flip Theron.⁴² Theron (1982:124) het dit veral daarom dat die vreemdheid (uniekheid) van die kerk daarmee “nóg in die Ope Brief nóg in die kritiek genoeg rekening gehou word met hierdie ‘vreemdelingskap-karakter’ (1 Pet. 1:17) van die kerk.” Opvallend is dat Theron (1982:125) oordeel die Ope Brief in die verband vir Barth as leermeester kies wie ook klaarblyklik veel weet van die kerk as “die eskatologiese gegewene by uitstek”, maar “tog is dit 'n vraag of hy dit genoeg weet.” Oor Barth se bekende opstel waarvolgens die samelewing analogies betrek word op die kerk, beoordeel Theron (1982:126) dit as “'n haglike onderneming.”⁴³ Theron (1982:128) gaan voort en kwalifiseer sy beswaar teen die vermenging van natuur (skepping) en genade (herskepping) nie dui op 'n *teenstelling* daartussen nie, maar veel eerder dat ons hier fundamenteel met 'n *dualiteit* (en nie dualisme nie) te make het. Volgens Theron behoort ons dus meer genoegsaam rekening te hou met die dualiteit van kerk en samelewing. Ons moet, aldus Theron (1982:131), voorwaar daarteen waak om die kerk so te verteenwoordig met spreke daarvoor dat dit klink asof dit “óns saak” is. Ten tweede noem hy dat 'n mens se hare rys by die gedagte dat 'n “kerkgemeenskap met 'n medegelowige geweier kan word as gevolg van politieke oorwegings” (1982:132). Derdens, “[d]ie vreemde uniekheid van die kerk maak dit onmoontlik om hom sonder meer in die ander lewensverbande te probeer kopieer” (1982:132). In 'n slotwoord haal Theron (1982:133) vir Van Ruler aan wie dit het om “'n Egte preek is met niks ter wêreld te vergelyk nie ...”, wat tereg die gees en stemming in Theron se betoog oor die “vreemdheid van die kerk” goed weergee.

Theron dink duidelik anders as Durand oor die profetiese rol en roeping van die kerk. Alhoewel Theron dit het om “Die vreemdheid van die kerk” wat nie as iets binne-wêrelds en vergelykbaar met iets anders gesien moet word nie, kan ons tereg wonder en vra of sy argument nie ook dui op ironiese “vervreemde kerk” by hom nie. Die vreemdheid van die kerk word só beklemtoon deur Theron dat dit later na niks anders kan lyk as 'n vreemde vreemdheid nie; en waarvolgens dié vreemde kerk eintlik maar 'n vervreemde bestaan in die wêreld voer. So gesien is die profetiese roeping van die kerk gevolglik meer vervreemd as vreemd by Theron. Trouens, net

⁴² Durand (2016) vertel onlangs in sy *memoirs* van 'n ander interessante insident tussen hulle twee wat in die laat 1970s sou afspel wat nog meer lig werp op die debat hierbo. Durand (2016:87-88) skets die gebeure van daardie dag soos volg: “Met dié het die versoeningsleer al hoe meer in my gedagtes begin leef en toe, op 'n middag net voordat ek saam met dr Flip Theron en twee ander (ek kan nie meer onthou wie nie) gaan tennis speel het, is dit asof dit my die eerste keer werklik tref: Apartheid is in stryd met die versoening omdat die uitgangspunt daarvan is dat mense onversoenbaar is. Daarom moet hulle uitmekaar gehou word – deur wetgewing as dit moet. ... Die gedagte dat daar in die ‘apart’ 'n fundamentele fout opgesluit lê vir hulle wat die versoening in Christus bely, het nooit by hulle opgekom nie. Ek is so opgewonde oor my ‘ontdekking’ wat eintlik voor die hand liggend was, dat ek onmiddellik noem toe ek by Flip Theron in die kar klim. Sy reaksie was nie wat ek verwag het nie. Hy glo nie die ontwerpers van apartheid se bedoeling was dat mense van verskillende rasse apart gehou word omdat hulle nie versoenbaar is nie. Ek het nog altyd groot respek vir Flip Theron (oorlede ná 'n lang stryd teen kanker) as mens en teoloog gehad. Sy negatiewe reaksie daardie middag was vir my 'n groot teleurstelling. Slaan ek die bal dan geheel en al mis? Maar ek was nie bereid om toe te gee nie. Dit gaan tog nie oor die skeppers van apartheid se *bedoeling* nie, maar oor wat hulle apartheidsidee *in wese is*. Die hele pad na Vlottenburg, waar ons tennis speel, redeneer ons. Ek bly hamer daarop dat die NG Kerk se onwilligheid om een te word met die NG Sendingkerk, die NG Kerk in Afrika en die Reformed Church in South Africa my stelling bevestig. ... Flip by egter skepties. Hy dink nie ek kan so 'n ingrypende gevolgtrekking maak nie.”

⁴³ Eie aan Barth, oordeel Theron (1982:126), word die “natuur” (skepping) ontgeld ten koste van die “genade” (herskepping), wat teologies gesproke lei “tot 'n vermenging van natuur en genade, en prakties tot chaos”.

om dit nog verder te staaf, is dit opvallend hoe min, indien enigsins, daar by Theron oor die profetiese roeping van die kerk as sodanig gepraat word in bogenoemde. Die indruk wat Theron by ons skep, is dat die profetiese roeping vir hom eintlik maar 'n (vreemde) “eskatologiese” gegewe is, bedoelende heimlik verborge en geslote, sonder bepaalde etiese appèl op ons hier en nou. In plaas daarvan om van die kerk se profetiese rol en roeping te praat, kry ons veel eerder die indruk dat die kerk as sodanig 'n profesie (vreemde teken) vir Theron is. Kortom, ons kan nie help om te wonder hoe werklik hierdie vreemdheid van die profetiese roeping van die kerk by Theron in wese is nie. Dit is tereg noodsaaklik om die eiesoortige andersheid en vreemdheid van die kerk se profetiese roeping te beklemtoon, maar indien daardie vreemdheid nie op 'n bepaalde en konkrete werklikheid dui en waarlik wys wat dit vir ons ook hier en nou inhou nie, is vervreemding – in plaas van versoening – die werklikheid.⁴⁴

Die interessante van hierdie bogenoemde gesprek is dat dit dekades later steeds kontinueer en 'n punt van bespreking bly in die literatuur. Theron (2008:237) self – nou 'n paar jaar na sy aftrede en in van sy laaste publikasies – herhaal weer sy afwysende kommentaar insake Barth se invloed op die Gereformeerde kerke in Suid-Afrika se verstaan van die kerk-en-wêreld verhouding (politiek) tydens die jare van die stryd met en teen apartheid. Hierin noem Theron weer dat die gedagte van die kerk as 'n proeftuin in hierdie wêreld “is, at the very least, confusing if not misleading”. Meer nog, hy beskou hierdie besinning nou – nog steeds, en moontlik soveel te meer – as uitermatig gewigtig en dringend: “The Reformed family is in desperate need to rethink our ‘political theology.’” Theron (2008:235-236) se hekel en agterdog in die oormatige aksent en beklemtoning van sosiale etiek in hierdie konteks, tree ook sterk na vore. Terselfdertyd betreur hy ook die gebrek aan kerklike leiding insake burgers se roeping en verantwoordelikheid in die maatskappy en samelewing.

“Conceivably one could say that the DRC all too willingly danced to the tune dictated by the Afrikaner civil society. In that case the DRC did not lead but rather followed the people providing the moral authority that Afrikanerdom needed. The critical distance between church as an institution and the Afrikaner people disappeared with the result that the DRC could function as the bastion of Afrikaner civil religion” (Theron 2008:232).

Die ironie hiervan is dat Bosch (1982) reeds in sy kritiek jare gelede aan Theron uitgewys het dat sy oordrewe klem op die vreemdheid van die kerk juis sy eie insig ondermyn en uiteindelik lei tot 'n vervreemde kerk en bestaan. Dieselfde soort van gewaarwordinge is ook in Dirkie

⁴⁴ Dit is presies die soort van reaksie en respons wat ook by ander sou voorkom op Theron se posisie in die bogenoemde. David Bosch (1982:138) oordeel dat die “absolute vreemdheid en andersheid van die kerk” by Theron “daartoe neig om dosetiese trekke te ontwikkel.” So 'n beheerste terughoudendheid sien Bosch (1982:139) as 'n groot gevaar, want die samelewing word eintlik aan sy eie wetmatigheid prysgegee; en die hoogstens dowwe stippellyn wat Theron bereid is om te trek tussen kerk en wêreld, kan alte gemaklik heeltemal uitgewis word. Behalwe dat die samelewing outonoom word, word die kerk weer volledig religieus. Hierteenoor pleit Bosch (1982:140) dat die vreemdheid van die kerk – en die geïmpliseerde profetiese roeping – teenoor die wêreld nie losgemaak kan word van sy verbondenheid aan die wêreld nie. Bosch (1982:142) eindig sy respons op Theron deur simpatiek uit te wys: “[S]aam met dr. Theron wil die Ope Brief die absolute uniekheid en onkopieerbaarheid van die kerk handhaaf. Tog is dit 'n vraag of dr. Theron nie die vreemdheid en uniekheid van die kerk eensydig beklemtoon en juis daardeur 'n faset van die uniekheid inboet nie. *'n Deel van die kerk se uniekheid lê immers juis daarin dat hierdie sonderlinge, vreemde gemeenskap die wêreld laat regop sit met sy boodskap, sy voorbeeld en sy appèl*” (Beklemtoning – ML).

Smit (2013a:427-428) se bydrae tot Theron se *feestschrift* in 2004 te bespeur wanneer hy waarderend dog krities vra:

“Wat bedoel hy [Theron] egter met dié vreemde kerk? Van watter kerk praat hy? Aan watter konkrete, praktiese gestalte van die kerk dink hy? Hoe behoort dié vreemdheid geïmplementeer te word, hoe behoort dit sigbaar te word, vorm en gestalte te vind? Waar sien, waar belééf mense dié vreemde teken? *Dis merkwaardig dat hy op hierdie vrae eintlik nooit ingaan nie. ... Dit bly egter opvallend dat hy veel terughoudender is oor sulke praktiese implikasies vir kerkwees* en die kerklike lewe as byvoorbeeld die groot geeste wat hom diepgaande beïnvloed het, soos sê maar Calvyn, Gunning, Noordmans of Willie Jonker.” (Beklemtoning – ML.)

Hiermee bevestig Smit ons indrukke hierbo oor Theron se (vreemde) “greep” op die profetiese rol en roeping van die kerk wat sy werk deurgaans sou kenmerk.⁴⁵ En ons noem dit inderdaad ’n (vreemde) “greep”, want ten spyte van die kritiek wat Theron sou ontvang van kollegas, is dit tog ook opmerklik hoeveel waardering en instemming daar met Theron op bepaalde punte is. Anders gestel: Ten spyte van die verskeie kritiese opmerkings wat ons self ook in die verband geopper het, sal ons tog fouteer indien ons nie sy waarde en bydrae na behore skat nie. Alhoewel ons van Theron verskil op sekere punte, sensitiseer hy ons tereg om met groter waaksaamheid te let na wat moontlik in die breëre vraag na profetiese teologie aan die gebeur was, én kan verkeerd gaan. Daar is beslis sekere winste aan Theron se standpunt (en hierdie debat) wat ons uiteindelik gaan help om juis nie oppervlakkig en/of eensydig met profetiese teologie om te gaan nie.

Vanuit die debat hierbo is dit tog ook opmerklik hoe Theron se tema aangaande die vreemdheid van die kerk onmiddellike waardering by al drie gespreksgenote ontvang. Nie enige van hul wil sommeer die belang wat so ’n tema vir die kerk se profetiese roeping en identiteit inhou, prysgee nie. Reeds die uiters stimulerende gesprek wat dit losmaak, wys al op die waarde en nut daarvan. Al vier is dit hiervolgens eens dat die kerk se profetiese roeping in hierdie wêreld eenvoudig nooit moet verval en gereduseer word tot blote maatskappy-kritiek, sosio-politiese kommentaar op die sake van die dag nie. Die punt as sodanig kan nie genoegsaam beklemtoon word nie, want andersins verwar ons kort voor lank kultus met kultuur, liturgie met die verbruikerskultuur, prediking met self-help en motiveringspraatjies, kerk met staat, volk met die liggaam van Christus, en so kan ons aangaan totdat daar geen noemenswaardige kwalitatiewe verskil tussen kerk en wêreld bestaan nie. Hiervolgens word die profetiese uitroep van die kerk nie net gereduseer tot blote kommentaar oor die alledaagse aktuele sake nie, maar laasgenoemde bepaal ook al meer die inherente logika en spelreëls vir hoe ons eersgenoemde verstaan, verwag en uiteindelik beliggaam. Kortom, om die profetiese roeping van die kerk inhoudelik sowel as retories – die wát en hóé van ons praat – te reduceer tot koerant-voorblaaie en opskrifte, is duidelik waarteen hul konsensus in dié tema van die vreemdheid van die kerk walgooi. Blote aktualiteit en relevansie, sterk uitsprake, haal van voorblaaie en uitbasuin

⁴⁵ Smit (2013a:438) wys verder daarop dat “roeping” as ’n begrip met groot huiwering en hewige kwalifikasies in Theron se werk na vore tree. So gesien is prediking as ’n roeping vir Theron nie primêr ’n oproep tot ’n bepaalde Christelike lewensstyl nie, maar veel eerder ’n uitroep van die heil. Wie enigsins in Theron se “oeuvre soek na iets oor spesifieke etiese, politieke, ekonomiese vrae, uitdagings en krisis, selfs in die apartheidsjare” soek byna tevergeefs (Smit 2013a:439). Ten einde kan Smit (2013a:447) nie help om te wonder en te vra of Theron – of andersyds studente geïnteresseerd in sy werk – nie maar tog “meer konkreet [wil] duidelik maak hoe die vreemdheid van die kerk inderdaad – onder ander moontlike gestaltes óók [naas die van die erediens] – sigbare en ervaarbare gestalte aanneem in ons werklikheid” nie.

daarvan op lamppale (of op sosiale media), is nie die maatstaf en kriteria vir wát ons met die profetiese rol en roeping van die kerk in gedagte het nie. Soos Bosch (1982:134) tereg vir Theron hoor in die verband, op hierdie punt het ons nie met 'n "graadverskil" te make nie, maar veel eerder met 'n "kategorieverskil", en die ander gespreksgenote is dít met hom eens.

Daar is verskeie studies in die verband wat 'n mens sou kon uitwys waarin die kerk in haar profetiese hoedanigheid alte maklik meegesleur en op sleeptou geneem kan word deur strome en faktore totaal en al vreemd aan haar vreemdheid. Een so 'n goeie studie wat veral goeie agtergrond en konteks verskaf op die bostaande gesprek – alhoewel nie op die vraag as sodanig nie, maar wat wel inherent wys op wát nou eintlik in spel was – is Johan Cilliers (1994) se *God vir ons? 'n Analise en beoordeling van Nederduiste Gereformeerde volksprediking (1960-1980)*. Aan die hand van 'n gesofistikeerde analise en argument toon Cilliers in hierdie werk aan dat wat dikwels op die *oppervlakstruktuur* verskyn, nie noodwendig van die *dieptestruktuur* (grondmotiewe) gesê kan word nie. In een van drie bekende hermeneutiese skuiwe wat sy analise van hierdie preke kenmerk, wys Cilliers (1994:25) daarop hoe hierdie preke "aktualiteit" en "relevansie" van die Woord begrond in reglynige historiese parallele en analogieë wat getrek word, terwyl dit eintlik wys op "n bepaalde vorm van anti-profesie, wat geen sprong vooruit wil waag nie, [en] eerder die tyd arresteer en die geskiedenis reproduseer" (Cilliers 1994:25). "As volkspastorale retoriek teer dit op (elemente van) die werklikheid, om teen die werklikheid op te tree, en aan die werklikheid te *ontkom*" (Cilliers 1994:37). Die preke klink só relevant en aktueel, en is só herkenbaar en kontekstueel, maar eintlik dui dit op niks anders nie as die mitologisering (ontvlugting) van die geskiedenis, en meer nog, die monumentalisering (afbeelding) van die (lewende!) Drie-enige God.⁴⁶ Wat veral opval vanuit Cilliers (1994:53) se studie, is dat hierdie – en nou het hy dit veral om die soort van "wettiese" – preke alte dikwels "gekenmerk word deur 'n oorvloed Christologiese sinne wat dieperliggende teologiese gebreke retories moet versluier." In die laaste hoofstuk oor die sogenaamde "versterking van die onskuld", word daar veral gewys op die geslote ekklesiologie

⁴⁶ Dit is opvallend hoe invloedryk hierdie studie nou eintlik in die oeuvre van Cilliers sou wees (vgl. Cilliers 2018:7). Of dit nou was oor die *Uitwysing van God op die kansel* (1996), of oor die *Uitwysing van God op die kansel* (1998), of oor die *Genade van gehoorsaamheid* (2000), ten diepste was Cilliers eintlik besig om in hierdie besinning na die verhouding tussen etiek en prediking (moralistiese prediking teenoor evangeliese prediking), en ons te skool in die ABC van profetiese prediking (en onder meer te kan onderskei tussen ware en vals profete/predikers.) Baie van hierdie gedagtes kristalliseer dan ook in sy inleidende handboek tot die prediking, *Die lewende stem van die evangelie – Nuut gedink oor die basiese beginsels van prediking* (2004). Waar die trilogie hierbo veral op die etiese vrae sou fokus, sou Cilliers in sy onlangse tweetal weer op die estetiese aspek van hierdie sentrale vraag in sy werk ingaan, te wete die soeke na *A space for grace* (2016) en die *Timing of grace* (2019). Die menige formuleringe aangaande die bewegende Woord (wat nóg arriveer óf vasval) en tydig-én-tydelik spreek (en nie in ewige tydlose abstraksie bestaan nie), kan in talle opsigte as belangrike kommentaar en verdere repliek op ons Suid-Afrikaanse gereformeerde volksprediking erfenis gesien word. Dit aan die een kant as 'n eerste en baie belangrike punt aangaande die waarde en bydrae van Cilliers se werk aangaande die vraag na profetiese prediking in Suid-Afrika oor die laaste vier dekades heen. 'n Tweede belangrike punt tree ook na vore wanneer ons hierdie oeuvre binne die groter diskoers na profetiese prediking in Suid-Afrika plaas, net om soveel te meer by te dra tot die voer van die argument hierbo in die hoofteks. Alhoewel Cilliers beslis ook 'n sensitiewe en gevoelige antenna het vir die sosiaal-etiese aspekte verbonde aan prediking (en dit inderdaad ontmasker), is dit opmerklik hoe hy homself onderskei van sy kollegas deur ietwat anders en wyer/voller daaroor na te dink. Die dominante (en oorwegende uitsluitlike) assosiasie van profetiese prediking met sosiaal-etiese sake en kommentaar, sien ons byvoorbeeld in Cilliers se versigtige (en amper huiwerige, en daarom fyn besnaarde en genuanseerde kwalifikasies in die) nadenke en refleksie oor profetiese prediking in Suid-Afrika. Buiten dat dit hier om veel meer handel as net die sosiaal-etiese aangeleenthede, is dit veral ook die wyses waarop Cilliers die tema aanpak en beskryf (en hier dink ons veral aan die styl, modus, en genre verbonde aan profetiese prediking), wat ons verbeeldings uitdaag en stimuleer (sien gerus Laubscher 2017 en 2019 vir meer breedvoerige bespreking en fyner besonderhede in die verband).

wat 'n vyand as't ware broodnodig het om te kan funksioneer. "In dié sin bedreig die vyand nie net nie, maar bevestig hy ook. Oor die jare het die evangelie 'n 'anti-iets' geword: anti-humanisme; anti-kommunisme; anti-dobbel; anti-homoseksualiteit; ensovoorts" (Cilliers 1994:59). Nodeloos om te sê dat wat ook alte dikwels in hierdie laaste geval as tiperend en kenmerkend van die kerk se profetiese rol gesien word, eintlik die saak in wese ondermyn en weerspreek. Soos Cilliers (1994:69) dit in die slot saamvat:

"[D]ie prediking funksioneer nie meer as 'n vreemde, kritiese en daarom verlossende woord van God in die volk se situasie nie, maar bloot as 'n sanksionerende en stabiliserende woord. ... Die prediking is in dié sin inderdaad 'n goeie spieëlbeeld van die samelewing ... Klaarblyklik is dié preke as spraakgebeure so ingebed in die eietydse spreekwyse en inhoude, word dit so bepaal deur die heersende sosiale, ekonomiese en politieke clichés en retoriek, kortom, deur die breër netwerk van die sosiale taal van die dag, dat dit geheel en al daardeur opgesluk word. ... die ironie is dit: *die preke wil die evangelie vir die situasie ontsluit, maar sluit die evangelie in die situasie op.*"

Die ontstellende van hierdie bydrae is soveel te meer wanneer Cilliers (2010:72) 'n meer onlangse bestekopname van bogenoemde situasie met ons deel: "The hermeneutical movement of the apartheid era into the potential of the people's pietistic reserves now takes on different forms: no longer to rectify the state of society according to certain nationalistic ideals, but simply to escape from all responsibilities regarding the new South African society." Die oppervlakstruktuur mag dalk verander, selfs vernuwend en vars voorkom vir meeste hoorders, maar sodra 'n mens begin krap en onder die oppervlak beweeg, ontdek ons dat die dieptestruktuur van ouds nog net so in plek is. Gedagtig hieraan, is dit amper onnodig om te noem dat Theron en sy drie gespreksgenote hierbo 'n wesenlike punt beet het insake hierdie tema van die vreemdheid van die kerk. Dit is nie altemit nie dat teoloë en predikers in hierdie bepaalde geloofsgemeenskap en tradisie so vanselfsprekend die vreemdheid van die kerk as gegewe telkens sou veronderstel en koester soos ons vier gespreksgenote hierbo nie.

In skille kontras met die bogenoemde konsensus skryf 'n vorige moderator van die NG Kerk, Piet Strauss (2018) onlangs oor "Die NG Kerk se profetiese stem teenoor die Suid-Afrikaanse owerheid in die dekade na 1994 – vanuit kerklike perspektief en op kerklike wyse."⁴⁷ In die

⁴⁷ Buiten die eksterne (Kairos-trajek se geledere) en interne (wit Afrikaanssprekende en gereformeerde) kritiek wat ons sover sou sensitiseer en met agterdog vul oor Strauss se bydrae in die verband, kan ons bykomend ook verwys na Dirkie Smit (2001) wie ook sou vra na watter mate daar regtig enige noemenswaardige verandering in die NG Kerk oor die jare heen was. Smit het dit weliswaar hier by uitstek om die periode van 1974-1990, maar noem wel veelseggend in die artikel die volgende: "That day, I knew that things had not changed [despite the so-called appearances and claims], and probably never would; that the tired and cynical members of our own delegation, who had seen this so often before, were right after all; that the deepest commitment of the nation-wide leadership of the DRC was, ultimately, when tested, to their own people, to the volk, and not to us, their brothers and sisters in faith, or to theological convictions, or Reformed theology, not even the content of their own synodical documents. In Willem Nicol's words, they were following their flock. If and when the flock would change, they would therefore also follow and change, but would that really be change at all?" (122); asook "The most dramatic illustration of this, in fact, much more, the final test case, is the growing and finally utter lack of interest in DRC circles in the issue of *church unity* in the family. It is no longer necessary to argue the case that – in the words of JJF (Jaap) Durand – the acid test for the question whether the DRC got away from its own involvement was, is and will be its actual commitment to this unity. Apartheid was – at least also – the result of ecclesiology, the practices and the church order of the DRC. The final proof that the DRC wanted or wants to move away from apartheid will be church unity; and no commitment to any other ideal will ever be able to replace this acid test" (124). Kortom, vir Strauss om hier só luidkeels aanspraak te maak op die vraag na profetiese teologie en getuigenis binne die geledere van die NG Kerk, is inderdaad steurend en vals indien dit nie 'n sensitiwiteit toon

stuk is daar ook 'n bevraagtekening en vra na profetiese teologie, maar wesenlik anders as die draad van die storie tot en met hier. In plaas daarvan dat ons ook hier 'n aksent op die vreemdheid van die kerk hoor, praat Strauss (2018:422) eerder van “vreemde nuwe Suid-Afrika”. Die argument is eenvoudig, naamlik dat “in vergelyking met kritiek op apartheid in *Kerk en Samelewing* 1986 en 1990, die nuwe Suid-Afrika na sy eerste vier jaar lig daarvan afkom” (Strauss 2018:421). 'n Aanvoeling en sensitiwiteit vir byvoorbeeld die onderskeid tussen “profetiese teologie” en “publieke teologie” waarna ons vroeër verwys het, en waar en wanneer dit vanselfsprekend en minder vanselfsprekend sou wees, langer trajekte wat differensieer en fluktueer op bepaalde momente, om maar net 'n paar te noem, is daar in hierdie artikel bitter min sprake van. Die artikel skep die idee dat die profetiese rol en roeping van die kerk kennelik dui op 'n Algemene Sinode wie as waghond die regering sal dophou en waar nodig nie huiwer om hul uitsprake aan die groot klok te hang nie. Bloot omdat die NG Kerk dít as sodanig nie gedoen het nie (soos hul klaarblyklik in die dekade daarvoor wel gedoen het), behoort hul amptelike profetiese stem bevraagteken te word. Meer nog, hoe harder en luider ons stem oor megafoon kan weergalm in die snydende sosiaal-maatskaplike en politieke kommentaar, hoe duideliker is ons profetiese stem. Soos Strauss (2018:425) dit self stel, in die dekade na 1994 hoor ons nie die NG Kerk se profetiese stem nie, want “[h]iermee sou die Algemene Sinode van 1998 voortgaan om meer innerlik-kerklike waarhede en nie profetiese kritiek in die Suid-Afrikaanse situasie as geheel nie, te laat hoor. Die Sinode sou dus nie die nuusvoorblaai haal nie” (425). Kortom, dat die NG Kerk se profetiese stem toe – soos inderdaad ook van te vore, en vandag nog steeds – onder verdenking sou wees, is nie te betwyfel nie, maar of blote voldoening aan hierdie eis die kerk as waarlik profeties sou stem, is allermins so eenvoudig. So is die vraag en vra na profetiese teologie nog verder onderstreep, maar eintlik nog minder beantwoord.⁴⁸

Gevolglik is ons uiteindelik na 'n lang en intense reis by 'n tydige en tydelike moment waar ons kan begin saamvat en aanbeweeg. Die vraag na profetiese teologie is aangehoor deur na vele stemme op talle fronte en verskeie trajekte op ons wye spektrum te luister. Die vraag is uiteenlopend, en tog is dit kennelik deurgaans teen die grein van die vraag na publieke teologie as sodanig. In sommige gevalle gaan dit doelbewus en uitdagend teen die grein van die vraag na publieke teologie, en in ander gevalle is dit klaarblyklik salig onbewus van en wat hierdie vraag na publieke teologie nou eintlik behels. Waar die vraag na publieke teologie ons gedwing het om opnuut te vra na profetiese teologie, bevind ons onself hier in 'n skynbare doodloop waarin ons ook nie kan vertoef nie. Ons wil eenvoudig vraend bly, en nie net na die een óf die ander nie, maar ook na die een én die ander; met die een ook óm die ander; dié een *as* dié ander; ja, na beide in een en dieselfde asem te vra. Daar is tog meer as genoeg tekens en gronde dat ons nie kan volstaan met die onuithoudbare (of gebrekkige kreatiewe) spanninge wat ons sover

en daadwerklik omgaan met van die vrae wat Smit (en ander waarvan ons reeds gehoor het) hier stel nie. Om bloot oor die profetiese te praat, en selfs profetiese uitsprake te maak, impliseer tog nie dit is noodwendig profeties nie.

⁴⁸ Jonker (1998:221) se bekende (profetiese) woorde waarmee ons die vorige afdeling ook teen die einde sou oproep, is onherroeplik nog steeds met ons. Soos sy woorde lui, was die profetiese getuienis van die NG Kerk inderdaad een van die uitdagings waarvoor ons sou staan in die komende dekades; maar let wel, nie op sy eie, apart en selfstandig nie, maar juis in die verstregelde verbondenheid en verweeftheid met die ander uitdagings wat ook daarin genoem sou word deur Jonker, te wete die vraag na die eenheid binne die NG Kerk-familie, en die “bewaring” [lees: herontdekking] van die gereformeerde karakter en identiteit van hierdie kerk. Die problematiese wyse waarop die vraag hier na profetiese teologie in die NG Kerk geledere manifesteer (soos ook in die voorafgaande), noop ons om nóg hiermee te volstaan, óf mismoedig te word, maar veel eerder te bly vra na meer in die verband; menende, verdere tongvalle van profetiese en publieke teologie in dieselfde asem.

sou teëkom nie. In plaas van om onself toe te sluit in hierdie verskillende spanningsvelde, glo ons dit kan inderdaad ontsluit word tot iets nuuts en verbeeldingryk. Nog die teruggryp en keer na die verlede, klakkelose herhaling en eggo van gister, nostalgiese verheerliking van wat was, of eksklusiewe aanspraak en uitsluitende besitlikheid aangaande waarvandaan ons kom en wie almal deel is van die gesprek, beantwoord ons vraag na profetiese teologie in Suid-Afrika vandag. Nog verbeeldinglose projeksies, nog redusering en/of eksklusiewe aansprake op die vraag en aanbod van profetiese teologie as sodanig, mag ons gevange hou op hierdie punt. Terselfdertyd, kan ons nóg ontkom aan die verlede, nóg in ontkenning leef, nóg vervreemdend dink oor die vreemdheid van die kerk, óf soortgelyk die profetiese verwar met maatskappykritiek en sosiaal-politieke retoriek. Die swaar swart aksent word gekoester, en tog kan dit ook nie só swaar weeg dat ons vasval in die dra daarvan nie. Dieselfde geld van ligte wit stemme wat geweeg word, en dan weer as té lig en/of té verblindend gereken word. Kortom, die vraag na profetiese teologie dryf ons nou voort om ook meer te begin vertel van ontluikende bloeisel wat bod in die vraag na beide publieke en/as profetiese teologie.

Vraend oor publieke teologie as profetiese teologie in Suid-Afrika vandag?

Waar profetiese teologie in die voorafgaande gedeelte sou maai onder publieke teologie, was daar tog al pogings die laaste dekade of twee van publieke teologie wat probeer om te saai en te maai van profetiese teologie. Daar was in die verhaal van die vraag na die twee nie net eensydig, opponerend of vervreemdend gevra na die een of die ander nie, maar tog ook al verskeie konstruktiewe herinterpretasies en nuwe konstruktiewe voorstelle van hoe die vraag na beide met groter reg sou kon geskied. Trouens, wat ons nou wil vertel, en self na vra, is nie net hoe daar na beide in dieselfde sin gevra sou word nie, maar veral hoe konstruktief en stimulerend die vraag na die een óm die ander in werklikheid is. Die ontsluiting van die kreatiewe spanninge, en ontplooiing van 'n vraag wat hunker na meer, is waaroor dit nou handel.

Die bes moontlike plek om met hierdie vertelling te begin, is waarskynlik om weer een spesifieke bydrae te herroep wat taamlik vroeg in die verhaal van die vraag na publieke teologie teëgekom was. Ek dink hier veral aan die bydrae van Piet Naudé waarna ons vroeër gekyk het. Die rede vir so 'n herbesoek, is vanweë daar beslis nog meer te hoor en te vra is aangaande sy insette. Te vinnige afleidings waarin die nuanse verlore gaan, laat nog reg aan Naudé en ons vraag geskied. Wanneer Naudé in 2003 die volgende stel:

“The rules for ‘being heard on the public square’ have nevertheless changed irrevocably. They shifted from an assumed prophetic role for theology and the churches to one where ‘prophecy’ – if not replaced by a more ‘priestly mode’ – is tied up with the art of democratic processes and lobbying at all levels of government, often in the context of inter-religious rather than exclusively Christian negotiations. It includes the difficult requirement that theology and the church meet other societal spheres (business, NGO and CBO-structures, forms of civil society) on their own turf whilst in some way retaining a distinctly theological voice. It is further required that theology and the church communicate such a voice on issues of public concern in a manner that reaches the hearts and minds of leaders and ordinary citizens alike” (Naudé 2015a:354).

Hierin is verskeie verskuilde sake van belang wat ons vroeër doelbewus nie uitgelig het nie, maar nou stelselmatig kan hoor en verder verken. Wat uiteraard onmiddellik opval en ons bybly, is die sinspeling op die soort van uitsluitende verhouding wat bestaan tussen die profetiese en priesterlike. Die waarskynlike – dog jammer – indruk wat bogenoemde formulering by ons wek, is dat Naudé ongelukkig daarmee ’n “of-of” benadering veronderstel. Dit is voorwaar jammer dat die tong hier só sou val met die klem tussen die lyne op “plaasvervanging”, en die priesterlike skynbaar meer as die profetiese inpas in die ratwerk van ’n liberale demokratiese bedeling. Teenoor so ’n eksklusiewe en uitsluitende benadering (“of-of”), sou ons tog ook kon wonder of die profetiese werklik ooit sonder die priesterlike was, en omgekeerd. ’n Veronderstelde insluitende en inklusiewe benadering (“en-en”) sou tog nie net die nuanse en klem in die sin kon skuif nie, maar nog steeds beide behou en opnuut laat spreek. Sou dit nie tog moontlik wees dat hy heimlik besig was om juis hiermee te vra na die “mutasie” van die profetiese en priesterlike samehang, en dít as sodanig opnuut te verbeel nie? Oënskynlik bring sy woordkeuse van “replaced” ons hier voor ’n toe deur, maar wat dalk tog nie gesluit is nie. In plaas daarvan om uitsluitende keuses en skeiding in die verhouding te veronderstel, mag die gesprek dalk ook as ’n kritiese wekroep dien wat hunker na die muterende en lewende aard van die trajek (en die veronderstelde nuwe begrippe-apparaat en konsepte wat dit op sy beurt weer impliseer). Skynbaar met ’n eerste oogopslag skeep hy die indruk dat ons hier sal moet afstand doen en breek met die profetiese, en tog sou die einste kritiese verwysing ook as ’n pleidooi gehoor kon word om opnuut profeties te wees in die sin van die konteks te lees en die tekens van mekaar te onderskei. Só gestel is dit inderdaad nie meer ooglopend voorop nie, maar tog ook nie skynbaar afwesig nie. Ons is nog in die profetiese trajek, maar die ratte het verwissel sodat ander kante en aksente daaraan ook na vore kan tree. Die stille en sagte teenwoordigheid spreek meer as ’n duisend woorde. Skynbaar stil en afwesig, en tog ’n betekenisvolle getuigenis. In werklikheid spreek dit steeds invloedryk – dit verbeel en verbeeld, groei en ontluik, muteer en ontwikkel immers – sodat ook die ander registers en klanke waaroor dit beskik, na vore kan tree. ’n Vreemde herkenbare vanselfsprekendheid aan die profetiese trajek is nog met ons en teenwoordig; juis om die ambivalensie wat ons meermale sou uitlig, net nog verder te onderstreep.

Wat moontlik te vinnig as kritiek teenoor die profetiese tradisie as sodanig bedoel-of-gehoor was, is ten diepste eintlik ’n vraag en wekroep na ’n lewende tradisie wat bly groei, muteer, ontwaak, ontwikkel, selfs improviseer, en so tegelykertyd bybly en moontlik steeds die pas aangee. Is dit nie tog wat juis later in sy kritiese beoordeling van die Accra Dokument na vore tree nie, naamlik om nog steeds krediet te skenk waar dit nodig is, maar ook te wys op blindekolle en tekortkominge wat nuwe teologiese werk van ons vrae. Naudé stel dit nie in soveel woorde nie, maar gee ons wel genoeg rede om verder hieroor te wonder. Hy laat ons klaarblyklik met ’n ope vraag om dit verder op te neem. Soos ons reeds vroeër vlugtig laat val het, Naudé stel sy kritiese vrae oor die profetiese tradisie as’t ware self profeties! Sy (interne) self-kritiek wat hy toepas, moet met ander woorde nie hier noodwendig gelees word as ’n breek en afwys van die profetiese tradisie as sodanig nie, maar veel eerder as soeke, stryd en worsteling om die lewende mutasie daarvan.⁴⁹ Dit as sodanig is dalk nog veel meer ’n

⁴⁹ In ’n onderhoud met Naudé in 2016 waarin hy juis verder gepols word oor hierdie wisseling van aksent wat verskuif van die profetiese na die priesterlike, antwoord hy beslissend met die volgende: “One must take into account that the establishment of a constitutional democracy was what the church – or at least a part of the church in South Africa and globally – fought for. By the late 1990s and early 2000, this ideal was reached, and at that point it was important for the church to understand its pastoral, supporting, and priestly function in the healing

aanduiding van 'n profetiese antenna en teenwoordigheid as al die segspersone wie so vrylik, gewillig en maklik optree en praat namens die profetiese teologie. Dit gaan mos nie net oor wat en waarom ons getuig nie, maar ook wanneer, waar, hoe, en voor wie ons dit versinnebeeld. Ons sou na aanleiding van Johan Cilliers (2019) se onlangse werk met die veelseggende titel ook kon sê dit gaan hier om *timing grace*.

Rondom hierdie selfde periode was daar reeds in die Afrikaanssprekende teologiese literatuur verskeie prominente stemme wie insake publieke teologie se ontwikkeling in Suid-Afrika graag die tradisie van die drieërlei amp sou inspan om juis meer genuanseerd oor die openbare getuigenis van die kerk na te dink. Nico Koopman en Robert Vosloo (2002:128-149) se bekroonde boek, *Die ligtheid van die Lig – Morele oriëntasie in 'n postmoderne tyd*, struktureer byvoorbeeld opvallend hul laaste hoofstuk aangaande “morele oriëntasie deur die gemeente” aan die hand van die drieërlei amp tradisie. Soos ons reeds vroeër laat val het, behoort die teologiese betekenis en punt hiervan duidelik in die vraag na die profetiese op te klink, naamlik dat 'n veel groter en verweefde teologiese verwysingsraamwerk van onskatbare waarde blyk te wees. Nog die een, nog die ander, maar veel eerder so saam verweef en verbonde, probeer ons om sin te maak en opnuut te verbeel wat profetiese getuigenis in die openbare lewe opnuut sou kon beteken.⁵⁰

and reconciliation of our broken society. That does not mean that the prophetic work is ever over. No. We know that politicians with large voter majorities become easily corrupted. This is happening all over the world and it is now also happening in this country. If it is required to return to struggle theology with a stronger prophetic emphasis, so be it. As things stand, at the time of writing this piece, the church has no option. Our democracy itself is at stake” (Naudé 2016d:3). Vanuit hierdie antwoord is dit duidelik dat 'n aksent op die een nie die ander uitsluit nie. Tog wonder ons of die genuanseerde samehang en verbondenheid hierin, nie beter gestel kon word nie. Wat ons soveel te meer hieroor laat wonder, is waarom Naudé eintlik nêrens in sy werk voortgaan (eksplisiet en doelbewus) en 'n ander verstaan en blik op die profetiese verskaf nie. As iemand wie so goed onderleg is in die Gereformeerde tradisie en belydenisse (vgl. Naudé 2010), val dit ons op dat hy nie vanuit daardie tradisie as sodanig 'n alternatief voorstaan nie. Kortom, die aanname van 'n eenduidige verstaan van die profetiese teologie, selfs in die Gereformeerde wêreld, is tog vals, en daarom is dit tog opvallend dat hy in sy repliek en kritiek op die Accra Dokument en die meegaande profetiese diskoers daaraan verbonde, nie ook met sy kennis van Belhar en Barth, 'n sterker alternatief op die profetiese verbeelding en weg voorhou nie. Die profetiese diskoers behoort nie net noodwendig aan hulle wie luid en driftig in die naam daarvan praat nie; so asof 'n bepaalde geskakeerde Gereformeerde verstaan nie reeds implisiet (en nog verder sou wou) saamdink en deelneem aan die gesprek nie. Of, het die einste alternatiewe blik wat ook in die gereformeerde tradisie, met byvoorbeeld Belhar, dieselfde inherente gebreke en tekortkominge om van kennis te neem? Is die vanselfsprekende invloed wat verandering in die kerk op die samelewing volgens die Belhar Belydenis veronderstel en bely, net nie meer te vinde as geloofwaardige profetiese getuigenis in ons plurale samelewing nie? Buiten die belang van hierdie tergende vrae waarmee Naudé ons laat, is die eintlik vraag miskien – alles in ag genome – of die dubbelsinnigheid van John de Gruchy (1991) se veelseggende titel van destyds, *Liberating Reformed theology*, genoegsaam na vore tree in Naudé se werk op hierdie spesifieke punt.

⁵⁰ Of Koopman en Vosloo dit werklik só stel in hul aanbieding, is egter geen vanselfsprekende gegewe nie. Aan die een kant het ons waardering en beklemtoon ons self die waarde dat die gesprek en verwysing na die profetiese (of enige van die ander twee) juis in 'n konteks en teologiese raamwerk plaasvind waar dit so saam bedink en beskryf word. Kennelik gee hul hiermee uiting daaraan dat nóg die een, nóg die ander, volkome reg sou laat geskied aan ons heil en meegaande getuigenis daarvan. Die feit dat hul egter aan die ander kant met hierdie voorstel nie 'n duidelike aanduiding verskaf dat hul doelbewus die aanvegbare spanninge van die profetiese met ander trajekte en tradisie hiermee wil aanspreek nie, of juis eksplisiet poog om te antwoord op die vraag na hoe profetiese teologie nog steeds kan voortleef, muteer en ontluik in nuwe gestaltes, laat ons wonder oor hoe diep daar werklik met die vraag omgegaan was. Enersyds het ons onmiddellik waardering en begrip vir die indirekte samehang waarop hul sinspeel en suggereer, en tog andersyds wonder ons of dit nie meer eksplisiet en doelbewus aangespreek en uitgewerk kon word nie. Ek het begrip dat ruimte moontlik ontbreek vir so 'n studie om meer breedvoerig op die spannende wortels en muterende vrugte te wys van die tradisies waarin ons onself tydens die oorgangsjare in die vroeë 2000s in Suid-Afrika sou bevind, maar tree die wisseling in nuanse, en onderlinge verweefdheid tog genoegsaam na vore in die bespreking? Daar is tekens vanuit die teks om beide hierdie kante te

Teen die agtergrond was dit eintlik onvermydelik dat Koopman en Vosloo, asook nog ander publieke teoloë soos Etienne de Villiers en John de Gruchy, hierop sou fokus en nog verder daarop sou ingaan. Al vier van hulle sou in die afgelope dekade in spesifieke artikels probeer om meer nadruklik te reflekteer oor profetiese getuienis binne die kaders en veronderstellings van publieke teologie. Koopman se (2009a en 2019) bydraes in die verband is om verskeie redes fassinerend. Koopman probeer duidelik hiermee om nie 'n wig tussen die onderskeie vrae na publieke en profetiese teologie in te dryf nie. Vir hom sluit die vraag na die een, nie die ander uit nie, inteendeel. Hierdie is een van die eerste ooglopende bydraes in die literatuur wie werklik poog om erkenning aan beide vrae te skenk, en dan juis op so 'n wyse dat hul mekaar kan komplimenteer, korrigeer, aanvul en stimuleer. Nog die verwarring tussen die twee vrae, nog die volledige gelykskakeling en soomlose eenheid, word deur Koopman (2009a) argumenteer. Trouens, wat dit werklik so opvallend en belangrik maak binne die groter trajek en konteks waarin dit geplaas word, is dat hy hiermee juis op 'n ontwikkeling, verruiming, ontluiking, en mutasie van kennis binne 'n tradisie wys. Sodoende poog hy doelbewus om nóg 'n arriveerde óf reduserende verstaan van twee soorte teologie aan ons voor te hou. 'n Reglynige gelykskakeling of opponering is nóg konstruktief, nóg onderweg. Anders gestel: Dit is vanuit sy argument in die artikel duidelik dat hy geartikuleerd en genuanseerd oor publieke teologie as profetiese teologie wil praat. Tussen die twee uiterste en maklike herkenbare vorme waarin profetiese teologie juis wil deelneem aan publieke teologie (snydende en ontmaskerde kritiek, of met 'n alternatiewe hoopvolle visie), is daar ook geskakeerde tussen-in posisies op die spektrum waarin profetiese teologie in nog modusse binne die kaders van publieke teologie 'n belangrike rol sou kon vervul. Tussen die droom en nagmerrie, is daar ook die profetiese modusse waarin ons die werklikheid beskryf en vertel deur voortdurend te leef met 'n eiesoortige teks; asook saam met ander – soos “profete om 'n ronde tafel” (vgl. De Lange, Ganzevoort, Jonkers, en Werkman 2002) – interdisiplinêr en ook luisterend die sake van openbare belang aan te pak; en teenwoordig te wees in die uitwerk en implementering van beleid. Koopman (2009a) noem dit nie eksplisiet so nie, maar dit is tog duidelik dat profetiese en publieke teologie so saam in dieselfde asem nie in eensydige of eenduidige terme by hom leef nie. Byvoorbeeld: Profete is nie net daar om te praat nie, maar ook moedig te luister en deel te neem aan gesprek; profete bevind hulself nie net teenoor ander en onvoorwaardelik teen

staaf: Enersyds is die opvallend dat wanneer hul die bespreking na “profeet, priester en koning” inlei aan die begin van die hoofstuk, dit afwisselend die begrippe “drie ampte” en “die drievoudige amp” gebruik in hul formulerings (128; sien ook 49). Die begrip “drieërlei amp” as sodanig word nie in die teks ingespan nie. Die afwisseling wat ons in die verband teëkom, verklap moontlik dat die eenvoud (eenheid) van die verlossing en meegaande getuienis nie genoegsaam gewaardeer en gerespekteer word nie. Meer nog, om telkens dan voort te gaan en elkeen van die ampte – nee: vergestalties van die amp as sodanig – afsonderlik en breedvoerig te bespreek, sonder om doelbewus en nadruklik die onderlinge nuanse en verweefdheid daartussen te aksentueer, mag dalk net die verkeerde indruk skep in die sin dat dit op eie bene sou kon staan. Andersyds is dit tog weer net so opvallend om te sien hoe vars en nuut hul byvoorbeeld onder meer na die manifestasie van die profetiese verwys in daardie nuwe konteks met 'n breedvoerige bespreking daarvan onder die hofie van “'n Nuwe manier van praat” (134-137). Tekens van mutasie in die profetiese is duidelik te hore in formulering soos: “[D]ie kerk se profetiese taak stop [nie] by 'n cliché-agtige identifisering van die kwaad en die goeie nie. ... Die kerk staan, veral in 'n demokratiese konteks, voor die uitdaging om meer genuanseerd te praat oor God se wil vir die wêreld. Die kerk behoort die hulp te benut wat dissiplines soos die sielkunde, ekonomie, politieke wetenskap, filosofie, mediese wetenskap, sosiologie en antropologie hierin kan bied. Waar die kerk godsdienstige argument gebruik, sal hy sover moontlik moet verseker dat mense van ander godsdienstige oortuigings sy standpunt verstaan. ... Wanneer die kerk sy profetiese taak dan so genuanseerd en tegnies uitvoer, sal hy ook moet sorg dat die groot aantal ongeletterdes toegerus word en die geleentheid kry om saam te praat. ... Nog 'n aspek van hierdie diskoers is dat die kerk die kultuur van praat en onderhandel in die verskillende sfere van die samelewing moet aanmoedig” (134-136).

die stroom nie, maar ook soms met ander in die maalkolk van die alledaagse komplekse werklikheid.

Deur die twee vrae só op mekaar te betrek en 'n kreatiewe ruimte te ontwikkel, wys Koopman duidelik hoe hy hiermee poog om geen valse fasade voor die ander op te rig en dienooreenkomstig te projekteer nie. Kennis van die een, bring ook kennis, kante, fasette, perspektiewe van die ander na vore. Hier het ons met 'n besonderse bydrae te make wat juis poog om nóg te breek met die verlede, nóg die hede en toekoms tegemoet te gaan. Daar is erkenning van die wortels van die trajek waarin dit staan, maar terselfdertyd ook 'n visie en waardering vir die vrugte aan die boom wat meteens aan bod kom – en wil ryp word – in die (nuwe) vraag daarna. Trouens, wat veral opval vanuit Koopman (2009a) genuanseerde tongval in die antwoord na die onderskeie vrae, is hoe hy nie na *The Kairos Document* en die tradisie daaraan verbonde verwys nie, maar eerder deurgaans, gedrewe en noukeurig, na die Belydenis van Belhar onder al vyf die modusse fyner besonderhede verskaf. Die band met die verlede word erken, maar so ook die voortgaande resepsie en ontluiking van die gawe wat hiermee ontvang is.⁵¹

Die ironie is dat Koopman waarskynlik (sonder om dit te besef) juis besig was om hiermee die kairos van die oomblik raak te vat. Bostaande beroep op die Belhar-tradisie, en vyf profetiese modusse wie elkeen daarmee geassosieer kan word, word egter nie in Koopman se oeuvre as tydlose kontoere voorgestel nie. Reeds in die eerste artikel is dit duidelik dat hy 'n dinamiese verwisseling van aksente versinnebeeld tussen hierdie vyf voorgestelde modusse. Afhangende van die konteks, mag ons hoor hoe die aksente in die verantwoording op die vraag, voortdurend skuif en verwissel. Trouens, Koopman (2019) se onlangse artikel gaan dan immers juis voort om te wys waar ons vroeër miskien opnuut die taal van die posisies en modusse tussen die uiterstes op die spektrum moes aanhoor en aanleer, ons waarskynlik nou weer geroep word om die posisies verder op die spektrum opnuut onder woorde te bring.

Tog, ten spyte van die verruiming en nuanse wat na vore tree, en verantwoording op kritiek wat ons alreeds vroeër moes aanhoor, is dit egter nog steeds 'n uitdagende vraag of Koopman inderwaarheid ruim en indringend genoeg die vraag *teologies* ondersoek. Sy bydrae verdien beslis erkenning, en maak meer as net 'n herkenbare bydrae, maar – en Koopman sal seer sekerlik hiermee saamstem – dit was nie bedoel as 'n laaste en finale woord oor die saak nie. Sy bydrae is verruimend, maar soos ons waarskynlik vermoed, is dit nie ruim genoeg nie. Sy omgang met ons vraag en antwoord is verhelderend, en tog het ons reeds 'n aanvoeling daar is meer aan die vraag en antwoord as wat ons sover teëgekom het.

Etienne de Villiers, etikus en publieke teoloog van Pretoria, se werk toon ook oor die laaste twee dekades 'n intense belangstelling in die vraag. Selfs in artikels waar hy nie by name fokus op profetiese teologie en getuienis nie, maar meer in die algemeen reflekteer op die verhouding tussen kerk en samelewing, is dit duidelik dat hy voortdurend heimlik vraend is na publieke teologie as profetiese teologie. In sy mees resensente werk, skryf De Villiers (2020:7) byvoorbeeld:

⁵¹ Russel Botman (2010:8) se betekenisvolle openingswoorde in sy voorwoord tot Johan Botha en Piet Naudé se *Goeie nuus om te bely – Die Belydenis van Belhar en die pad van aanvaarding*, lui soos volg: “Die Belydenis van Belhar was sy tyd vooruit. Alhoewel dit in die 1980's ontstaan het, sal dit sy betekenis en geloofskrag in die 21ste eeu openbaar. 'n Geslag uit die 1980's het geboorte gegee aan die geloofsmiddel wat die gom van die komende en opkomende geslagte gaan wees.”

“With regard to the tendency of members to expect their congregation or denomination to be a safe haven, I want to remark that pastors and church leaders should not as a result of this expectation fall for the temptation to suffice with *priestly comforting*. They should also equip their members to, in the midst of difficult circumstances in the workplace and the wider society, fulfil their *kingly office* by setting an example of what it means to live a morally upright life, as well as their *prophetic office* of providing moral guidance and constructive criticism with regard to global problems. Should churches succeed in doing this, chances are that not only their members but also people who are alienated from the church would recognise the comprehensive relevancy of the Christian message and be attracted to the church.” [Beklemtong – ML]

Hierdie geneigdheid deur kerke om te onttrek van die openbare lewe, ’n veilige hawe en te bied aan lidmate in ’n tyd van dramatiese verandering, en ’n al meer na-binne gerigte spiritualiteit te beoefen, sien hy ook reeds vroeër as een van die grootste versoekinge waarvoor die NG Kerk in Suid-Afrika sou staan (De Villiers 2008:378-379). Reeds in die formulering van die titel van sy 2008 artikel, “Kan die NG Kerk nog ’n konstruktiewe rol in die Suid-Afrikaanse samelewing speel?”, hoor ’n mens byvoorbeeld die hunkering om die relevansie van die kerk vir die samelewing uit te spel.⁵² Aan die een kant het ’n mens waardering vir sy konstante en konsekwente uitlig van hierdie punt in sy werk, en tog wonder ons of die motivering vir die relevansie, die openbare rol van die kerk, en die meegaande profetiese getuienis, werklik die

⁵² Die opvallende vanuit die De Villiers se werk is hoe hy deurgaans die betekenis van die openbare rol en getuienis van die kerk koppel aan hetsy politieke, ekonomiese, en/of sosiale faktore, en nie soseer onbeskaamd en onverskrokke met ’n belydenis aangaande Jesus Christus nie. ’n Tipiese sin uit De Villiers se werk wat hierdie sentiment en patos beskryf, is byvoorbeeld: “Daar bestaan ongelukkig dié misverstand onder baie lidmate dat politieke mag onontbeerlik is vir die oplossing van samelewingsprobleme. Daarmee word buite rekening gelaat dat veral in hierdie era van globalisering, ekonomiese mag en mag wat kundigheid meebring, minstens net so belangrik is” (De Villiers 2008:373). By dieselfde geleentheid sou Allan Boesak (2008) ook op dieselfde tema – Kan die NG Kerk nog ’n konstruktiewe rol in die Suid-Afrikaanse samelewing speel? – reageer, en dit is veral wanneer ons beide artikels saamlees, dat ’n merkbare verskil en kontras in die twee response na vore tree. Boesak se antwoord op die vraag en tema daarteenoor, klink soos volg: “Die vraag mag nooit weer wees of die NG Kerk *ten spyte van* sy politieke magsverlies, maar gelukkig *danksy* sy ekonomiese magsbesit nog iets vir Suid-Afrika kan beteken nie. Eerder moet gevra word of die NG Kerk met gesag, die gesag wat rus in die weerlose vertroue in God, in die betroubaarheid vanweë die gehoorsaamheid aan God, en in die profetiese getrouheid vanweë die oorgawe aan Jesus Christus, kan praat en doen” (Boesak 2008:41); “Solank eenheid, geregtigheid en versoening in die NG Kerk omseil word, ’n struikelblok is, of nog erger, ‘omstrede’ geag word, is die vraag self futiel” (42); en “Die geskiedenis van die kerk, ook, dank God, die NG Kerk, maak duidelik dat die ware gedaante van die kerk nie herken word in die gedreun van die massas nie, maar in die getuienis en die getrouheid van die profete” (43). Kortom, dit is tog nie moeilik om te hoor hoe die trant en strekking in verskillende toon en fokus na vore tree nie. Gevolglik is ons ook nie ’n dekade later verbaas om te hoor hoe die een (De Villiers) maklik ’n saak vir publieke teologie as profetiese teologie uitmaak, en die ander (Boesak) omtrent so ’n uitspraak kategorieë verwerp nie. Beter gestel: De Villiers en Boesak bedoel dit duidelik nie in dieselfde sin nie, sodat indien eersgenoemde dit so gemaklik kan doen, laasgenoemde geen ander keuse het as om dit te verwerp nie. En om hierdie aanspraak en bepaalde lees van de Villiers se werk nog verder te illustreer, verwys ek graag na ’n ander onlangse artikel van hom aangaande “Public theology and the present debate on whiteness in democratic South Africa” (De Villiers 2018). Nogmaals, ek het waardering vir De Villiers se aanpak van die tema, en tog val dit op dat hy nooit iewers in sy bespreking enigsins self-krities vra en/of worstel met die vraag van publieke teologie as ’n vergestaltung van witheid in Suid-Afrika as sodanig nie. Enersyds verwelkom ’n mens die konstruktiewe deelname en nadenke oor ’n belangrike tema, maar sonder die eerlikheid – en werklik aanhoor, verootmoediging, en erkenning van kritiese literatuur en stemme in ons relatiewe klein kringetjie van gespreksgenote – is dit werklik ’n vraag of publieke teologie dan as profetiese teologie tot sy reg kan kom. Kortom, Etienne de Villiers lewer belangrike en invloedryke bydraes oor etlike jare in beide die kerk en akademie, maar dit laat ons ook met belangrike *teologiese* vrae waaroor ons binnekort nog meer sal uitbrei.

saak op die lang termyn dien, en diep en ruim genoeg met die profetiese getuienis binne die kaders van publieke teologie omgaan.

Waar Koopman nog doelbewus poog om 'n meer verruimde verstaan van profetiese teologie na vore te bring, is die indruk ongelukkig dat De Villiers ons nie eintlik juis veel ruimer en dieper hieroor gaan laat nadink nie.⁵³ Moet my nie verkeerd verstaan nie, De Villiers het dit immers ook teen 'n verskraalde en vertekende voorstelling van profetiese getuienis binne 'n demokratiese bedeling, maar ook by hom is dit 'n vraag of dié blik op die profetiese getuienis as sodanig nie maar nog steeds vasgevang bly in waarteen hy dit self as sodanig het nie. Naas die sosiaal-etiese beskrywing van die profetiese in die aanhaling hierbo, spel De Villiers ook nie op ander plekke in sy werk, waar hy in nog meer diepte op die saak sou ingaan, dit enigsins anders nie. Hy mag dalk meer skryf, maar dit bly in wese dieselfde. In 'n vroeëre artikel van De Villiers (2010) waarin by name op die betekenis van “profetiese getuienis” ingaan, kom hy – na 'n lang bespreking met verskeie bronne – tot die volgende gevolgtrekking:

“Prophetic witness should be practiced as social criticism and understood as a connected criticism of a particular community or society, based on values that are shared by those who are criticised. To qualify as *Christian*, this prophetic witness should take as point of departure core religious and moral values that form part and parcel of the Bible and the Christian tradition. To qualify as *prophetic*, this Christian witness should transfigure these core Christian values imaginatively into a vision of alternative communal life that both serves to fundamentally criticise existing communal life and optimally inspire efforts to realise the vision in a particular community or society” (De Villiers 2010:4).⁵⁴

⁵³ Dit is werklik opvallend en eintlik merkwaardig hoe ons in die Suid-Afrikaanse akademiese diskoerse nie na behore met kollegas in die veld (in dieselfde diskoers, tema en probleemstelling) mee omgaan nie. Daar is sporadiese verwysings na byvoorbeeld Koopman se werk in De Villiers, en tog word die eintlike werk waar Koopman uitdruklik dieselfde soort van vraagstelling aangespreek het, geïgnoreer. As versagende omstandighede moet ons dalk in berekening neem dat Koopman se werk maar net 'n jaar van te vore verskyn het voor De Villiers se publikasie; maar selfs al gee ons toe op die punt, sou ons nog steeds kon vra wat dan van Piet Naudé se kritiese opmerkings wat al reeds sedert 2003 in die ope was? Trouens, om nie so maklik skiet te gee op die toegewing nie, sou ons ook kon noem dat beide Koopman en Naudé by die einste konferensie in 2009 sou optree waar De Villiers (2010) sy bydrae sou lewer. Die uitdaging aangaande dié uitdaging (en soveel ander), impliseer tog ook “vanselfsprekend” dat ons mekaar in die proses sal aanhoor en aanspreek. Buiten dat dit 'n wesenlike vraag is hoeveel van ons werk nou eintlik daar buite in die beoogde en veronderstelde publieke tuiskom (en met ander woorde wyer gelees word; vgl. De Gruchy 2010:57), kan die eerste rondte van realisering darem gebeur in die klein, bekende en “veilige ruimte” van nabye kollegas, gespreksgenote, en publieke teoloë!

⁵⁴ Hierna is daar selfs nog duideliker aanduidings in die artikel dat De Villiers eintlik “profetiese getuienis” en “sosiale kritiek” grotendeels met mekaar gelykstel. Vergelyk byvoorbeeld die volgende: “Individual Christians and churches do not only have the responsibility to provide *prophetic witness or to practice social criticism* in regard to their own Christian community. They also have the responsibility to *practice social criticism* with regard to the national societies and the world society in which they live, not only because the value systems that are dominant there can have a negative influence on the Christian community, but also because they are called by God to serve the coming of his Kingdom in this world. *This social criticism*, including the formulation of visions of a good society that form part of it, should first of all be done in terms of the strong Christian values that they share. Not only are the strong moral and religious beliefs of a person or a community the most conspicuous point of departure for *social criticism*, but, if this is done, it increases the chances that such a person or community can make a unique and valuable contribution to the broader society. The challenges involved in providing such *social criticism* in a thorough and responsible way, of course, often outstrip the capabilities of individual Christians or even congregations on their own. *Social criticism* is often better conducted in an organised way within a particular church denomination or ecumenical organisation” (Beklemtone – ML).

Dié soort van gewaarwording aangaande 'n moontlike teologiese leemte in De Villiers se bydrae, resoneer ook in Piet Naudé se blik daarop. Naudé (2016e) het ook groot waardering vir De Villiers se bydraes oor die jare, maar kan nie help om tog te wonder en uiteindelik te vra na die teologiese aard (lees: teologiese kwaliteit en diepte) van sy werk nie. Naudé (2016e:154) formuleer soos volg:

“It is an interesting question whether De Villiers really develops a *theological* ethics. Or is he actually a moral philosopher focusing on meta-ethical questions about the distinctiveness and intelligibility of Christian moral claims? As indicated earlier, he does place himself within the Reformed tradition, but he does not actually build a theological basis for this ethics. One of the marks of the Reformed tradition is the unity between doctrine and life; theology and ethics (Smit 2010), where the former informs and guides the latter. De Villiers does not fully exploit this important mark of being Reformed.”

Dit laat ons dan nog met 'n vraag na John de Gruchy se werk. Waar Gereformeerde etici soos Koopman en De Villiers ons vraend laat oor die teologiese (en selfs Gereformeerde) lyne en diepgang in hul werk, wonder ons of ons dalk iets anders by De Gruchy kan vind. De Gruchy sou inderdaad oor verskeie dekades dikwels die profetiese antenna van die Gereformeerde tradisie se beoefening in Suid-Afrika aksentueer. So byvoorbeeld skryf De Gruchy (1987:73-81) tydens die “vanselfsprekende” (lees: onbewuste) jare van publieke teologie in Suid-Afrika onder meer oor die vraag na “The domestication and rediscovery of prophecy” in sy *Theology and Ministry in Context and Crisis – A South African Perspective*. Uiteraard gaan dit hierin nie om die “publieke” en “profetiese” teologie vraag soos ons in die voorafgaande leer ken het nie, en tog is daar reeds in die wyse waarop De Gruchy besin oor die rol en plek van die profetiese teologie in daardie destyds konteks, 'n duidelike aanvoeling vir die (noodsaaklike) spanning – hetsy kreatief en/of onuithoudbaar – wat die profetiese vir die welstand van die kerk (en samelewing/wêreld) inhou.⁵⁵ In De Gruchy (1991) se nog meer bekende en invloedryke

⁵⁵ De Gruchy (1987) se argument in die werk is miskien die beste verskans onder die subafdeling “The domestication and rediscovery of prophecy” in hoofstuk twee wat handel oor “Theology, Prophecy, and Pastoral Practice”. Vir De Gruchy is die prominente belang van die profetiese gesetel in die herontdekking daarvan wat vervolgens nie weer ontaard in 'n steriele en statiese (geïnstitutionaliseerde) bemeestering daarvan nie. Uiterstes na enige kant toe wil hy hiermee so goed as moontlik vermy. Nog die “mak-maak” van die profetiese, nog die lewende (weerbarstige en kragtige) vitaliteit wat slegs behoort aan 'n klein selektiewe groepie op die rand, is waarop die saak uiteindelik wil neerkom. Of, nog beter gestel, waarom De Gruchy dit eintlik heimlik het (en nie net in die werk nie, maar ook in die res sy oeuvre wat hierna sou ontplooi – soos ons inderdaad binnekort sal sien), is om 'n deurweefde en deurleefde profetiese ekklesiologie. Uitsprake in De Gruchy (1987) se teks wat hiervan getuig, is byvoorbeeld die volgende: “It is the casualty of the process to which we referred earlier, whereby the charismata of the many become the privilege of the few” (73); “Once Christology, or theology generally, is sundered from Jesus’ proclamation and embodiment of the reign of the God in the world, it loses its critical, prophetic character and can be misused to serve the interests of the state and a triumphalist church. Once the prophetic office of Christ becomes simply part of a dogmatic system and no longer expresses the ministry of Jesus as fulfiller of the prophetic tradition as social and cultic critique, then it undermines that office” (74-75); “Thus in the process of institutionalisation of the church and its Constantinian establishment, as well as in the development of the Holy Roman Empire, the charismatic prophet and the prophet Messiah were both domesticated. This has been a recurring pattern in Christian history following periods of renewal or reform, and it remains so today. ... Must this inevitably be so? ... [I]s it possible for the church itself to be prophetic and, at the same time, maintain its unity and fulfil its pastoral task?” (75). Op hierdie soort van uiterstes en tergende vrae, antwoord De Gruchy dan uiteindelik soos volg: “[T]he church today, in its mission to the world and in its own pastoral practice, has to discover how vital prophecy is to its own life and its social praxis. And therefore, however the prophetic ministry is structured, it is essential that the church and its leaders understand the necessity of prophecy and their own responsibility towards prophetic ministry in the life of the church” (75-76). Wat De Gruchy se stellings vir ons

Liberating Reformed Theology – A South African Contribution to an Ecumenical Debate, is die profilering van die profetiese selfs nog meer prominent verweef in sy argument. 'n Sleutelformulering wat opklink vanuit die teks se inleiding, lui soos volg: “My choice of theme, expressed in the title ‘Liberating Reformed Theology,’ arises out of the conviction that Reformed theology is best understood as a liberating theology that is catholic in its substance, evangelical in principle, and socially engaged and prophetic in its witness” (De Gruchy 1991:xii). En alhoewel die aksentuering van die profetiese in verbondenheid met ander sleutelkonsepte soos “katolisiteit” en “evangelies” insigself iets verklap van die profetiese (vgl. De Gruchy 1991:13-21), is dit tog belangrik om fyn te luister oor wat De Gruchy in die besonder te sê het oor die profetiese as sodanig in sy teks. “By *prophetic* we mean a theology that is socially critical and ‘world transformative,’ that is, one that explicitly relates the Word of God to the social and political context within which it is proclaimed” (De Gruchy 1991:19). Die spanning aangaande die profetiese beskryf De Gruchy nou soos volg: “It is inevitably a risky business taking prophetic responsibility seriously because it entails consciously taking sides, eschewing neutrality, and making value judgments” (De Gruchy 1991:20). Waarteen De Gruchy (1991:21) dit uiteindelik het, is “to ensure that their prophetic ministry is grounded in the gospel and resolutely struggle to prevent their theology from becoming a closed, sectarian ideology masking reality in the interest of a particular social program.” Waarop dit ten diepste neerkom, is veral duidelik in die laaste hoofstuk (hoofstuk ses: “Theology framed by politics”) wanneer De Gruchy (1991:271-276) uiteindelik skryf oor “A prophetic and free church”. Nog die ontrekking vanuit die openbare en publieke lewe waarvolgens die vryheid van die kerk slegs in “geestelike” terme geskets kan word, en nog die sleeptou waarmee die band met maghebbers geteken word, is waarom dit in wese handel. De Gruchy (1991:274-275, 276) stel dit soos volg:

“Thus, while we must stress the need for the Reformed tradition to cut its ties with Constantinianism, we must equally insist that it does not lose its ‘passionate desire to reshape the social world [Wolterstorff],’ as long as it does so on behalf of the poor and oppressed. This is the fundamental to the challenge liberation theology presents to the Reformed tradition. ... The question we then face is whether the Reformed tradition is open to this possibility of a shift from Constantinian defense of power and privilege, through legitimation and neutrality, to a political commitment to those who are poor and oppressed and all who struggle for justice and liberation. Only in this way will its tendency to imperialism be countered and overcome without it also losing its passionate

soveel te meer fassinerend maak, is dat hy terselfdertyd in die bespreking homself uitspreek oor die Gereformeerde tradisie se posisionering in die verband. Enersyds is daar 'n verwysing na die drieërlei amp tradisie (69) – en nogal in verwysing na Barth! – maar sonder om enigsins daarop uit te brei. Trouens, die orde waarin hy dit noem, is nie eens dieselfde as by Barth nie. (De Gruchy verwys daarna in die tradisionele orde van “profeet, priester, en koning”, terwyl by Barth [*Church Dogmatics* (en hierna as CD) IV/1-3] die profetiese juis volgens sy teologiese logika en orde nie eerste plaas nie, maar laaste.) Let egter wel daarop dat De Gruchy (1987:69) andersyds ook weer die volgende meld: “A more acceptable approach, which meets Calvin’s concern but does not rule out the word of prophecy for today, is that of Karl Barth.” Later herhaal De Gruchy (1987:75) weer sy kritiek teenoor Calvin: “Calvin, however, even in affirming Jesus’ prophetic office, failed to grasp its critical implications for society despite the fact that his theology had a socio-political dimension and exalted Jesus as king over all reality.” Kortom, waarop dit al duideliker neerkom, is dat De Gruchy ook vra (en weer in die dubbelsinnige sin) na beide die *kairos* en die profetiese teologie wat die Gereformeerde tradisie oor beskik (of nie). Die soort van tematiese aanvoeling sou inderdaad hierna nog verder ontwikkel, en met tye selfs in later dekades (in die meer onlangse werk) terugkeer, maar – en dit is belangrik! – sonder om werklik in te gaan op Barth se bespreking van die profetiese amp in CD IV/3; maar binnekort meer hieroor.

commitment to shaping a just society. When the church does this it becomes truly prophetic and free to be the church.”

Alles goed en wel, en heeltemal verstaanbaar gegewe die agtergrond waarteen De Gruchy sou skryf. Die fassinerende en dringende vraag is egter in watter mate daar by De Gruchy sedertdien ’n verdere ontwikkeling na vore sou tree aangaande die vraag na publieke en profetiese teologie. Hoe sien De Gruchy in sy eie werk die spanninge en vrae wat ons tot en met hier teëgekom het?

In 1995 se *Christianity and Democracy* gaan De Gruchy voort om nog verder die belang en noodsaak van die profetiese teologie – onder hierdie nuwe omstandighede van ’n liberale demokrasie – uit te spel. Die belangrike onderskeiding tussen ’n “demokratiese visie” en ’n “demokratiese sisteem” waarna ons reeds vroeër verwys het, spel De Gruchy (1995:7) die betekenis van die profetiese soos volg uit: “The democratic *vision* has its origin not so much in ancient Athens, the symbolic birthplace of the democratic *system*, as in the message of the ancient prophets of Israel, and especially in their messianic hope for a society in which the reign of God’s shalom would become a reality.” Anders gestel: Die sukses van die nuwe demokratiese sisteem is grotendeels verbonde aan die mate waarin ons sou kon slaag om juis die profetiese visie lewend hou onder nuwe omstandighede. Of, nog beter gestel, en in De Gruchy (1995:45) se eie woorde, “The prophetic vision, in fact, has provided much of the substance and inspiration for the democratic vision even amongst those who reject its theological foundations.”⁵⁶ Die praktiese implikasies van die voorafgaande sien De Gruchy (1995:214-215) byvoorbeeld in die konkretisering van die volgende: “Without the intervention of church leaders as mediators in many situations of conflict, it is doubtful whether South Africa would have been able to hold its first democratic elections.” Trouens, die soort van herverbeelding en improvisasie van ’n tradisie waarop De Gruchy (1995:220) sinspeel, blyk amper nog duideliker in die volgende:

“The churches are of key importance not only because of their role at a national level, but perhaps more importantly because of their potential to create participatory communities at the grass-roots. This task is obviously not one which can or should be undertaken by the church in isolation from other religious communities.”

Gegewe die visie van die profetiese tradisie wat verlang na (’n) florerende gemeenskap, en die “erfenis” van apartheid te oorkom, maak dit absoluut sin dat die profetiese al minder in weerstand, protes, en opposisie verbeel sou word. Die mutasie van die profetiese tradisie sou De Gruchy (1995:221-224) uiteindelik tuisbring onder die noemer van “kritiese solidariteit”. Enersyds is dit belangrik om te hoor hoe De Gruchy (1995:221) noem dat “Christianity will undoubtedly undergo significant changes in the future, but democratization will not necessarily mean that its public and prophetic role will be lessened.” Andersyds dat die kontinuering wel sou muteer en ontluik onder die nuwe omstandighede in die volgende:

⁵⁶ Sien gerus Jamie Smith se trilogie in Kulturele Liturgiek in die verband, en veral die derde volume, *Awaiting the King – Reforming Public Theology* (2017), waarin hy uiteindelik ook hierdie punt breedvoerig en herhaaldelik maak; sien veral eerste en derde hoofstukke wat dit onderskeidelik het om “Rites Talk: The Worship of Democracy”, en “The Crater of the Gospel: Liberalism’s Borrowed Capital”. Om hierdie argument van Smith behoorlik te waardeer, is dit belangrik om te wys hoe die fondasies reeds in die eerste volume, *Desiring the Kingdom – Worship, Worldview, and Cultural Formation* (2009), gelê is; en sien veral hoofstuk vyf wat dit het oor “Practicing (for) the Kingdom: An Exegesis of the Social Imaginary Embedded in Christian Worship”.

“[T]he prophetic task of the church in post-apartheid South Africa must be redefined in terms of critical solidarity. The struggle is no longer to be understood primarily in terms of resistance and liberation, but in terms of reconstruction and transformation. Being in critical *solidarity* means giving support to those initiatives which may lead to the establishment not only of a new, but also a just, social order. It means that the church remains prophetic in its stance towards a new democratically elected government, that it must continue to stand for the truth, but now on the basis of a shared commitment to the realization of national reconstruction. Being in *critical* solidarity means continued resistance to what is unjust and false, and continued protest on behalf on what is just and true” (De Gruchy 1995:222).

Weereens is dit ’n geval van alles goed en wel, en verstaanbaar gegewe die agtergrond waarteen De Gruchy sou skryf.⁵⁷ Die fassinerende en dringende vraag is egter in watter mate daar by De Gruchy sedertdien ’n verdere ontwikkeling na vore sou tree aangaande die vraag na publieke en profetiese teologie. Daar is veral twee spesifieke artikels wat ons help om meer lig op die vraag te werp. In ’n 2007 artikel borduur De Gruchy (2007) op die vraagstuk voort met ’n veelseggende titel, naamlik “Public theology as Christian witness – Exploring the genre”. Sonder om dit eksplisiet te noem, is dit waarskynlik ’n poging van De Gruchy om die inleidende en oriënteringe koördinate wat hy aan die begin van *Liberating Reformed Theology* (1991) uitgespel het, hier onder nuwe omstandighede saam te bondel. Enersyds moet daar nie te veel ingelees word in die verruiling van “profetiese” vir “Christelike” getuienis nie, en tog kan ons ook nie die aksentverskuiwing ongesiens verby laat gaan nie. De Gruchy (2007:38) verwys slegs by name in die teks na die profetiese trajek waar hy in gesprek tree met sy seun, Steve de Gruchy, se voorstel om eerder van “sosiale teologie” as “publieke teologie” te praat, en tog is dit in só ’n bevestigende sin dat dit eintlik as vanselfsprekend teenwoordig – tussen lyne, en onder die oppervlak – beskou kan word. Gevolglik is dit belangrik om te hoor wat hy wel oor die tema as sodanig te sê het, en wat ons daaruit kan aflei en veronderstel aangaande ’n nuwe verbeelding en “improvisasie” aangaande die profetiese. Byvoorbeeld: Publieke teologie gaan nie om luider en meer gereeld in die openbaar oor sake van openbare belang te praat nie; nee, die metodologie van publieke teologie veronderstel iets anders (De Gruchy 2007:28). ’n Entjie verder aan in die bespreking kwalifiseer De Gruchy (2007:30) dit met onder meer die volgende: “Public theology as Christian witness does not seek to preference Christianity but to witness to values that we believe are important for the common good.” Só ’n na-buite gerigtheid op sake van openbare belang moet egter weer nie verwar word met blote sosiale en politieke kommentaar nie. De Gruchy (2007:33) het dit hier pertinent (soos reeds in die titel aangedui) oor “publieke teologie as Christelike getuienis” wat ons (en ander) doelbewus nie moet vervlak, verwater, of verwar met sosiale aktivisme nie. Daar is met ander woorde, aldus De Gruchy, ’n dieper teologiese en geestelike dryfveer aan hierdie soort van teologiese beoefening. Meer nog, dit veronderstel nog verder ’n bepaalde veeltaligheid wat met beide teologiese sowel as sekulêre

⁵⁷ Dit is tog miskien belangrik – veral gegewe die (onuithoudbare) spanninge wat ons in die voorafgaande afdelings in die onderskeie vraag-en-vrae na publieke en profetiese teologie teëgekom het – om te noem dat begrip van “kritiese solidariteit” as sodanig nie so oorspronklik, vars en sonder enige bagasie op die toneel sou verskyn nie. In Johan Heyns (1977:98-108) se veelbesproke *Die kerk*, word daar inderdaad ook verwys na “kritiese solidariteit” in die sin van kritiese *solidariteit* en *kritiese* solidariteit. Die problematiek rondom die konsep sou reeds binne ’n paar jaar na De Gruchy se teks hierbo nog verder na vore tree. Smit (2009b:405) wys byvoorbeeld hoe daar reeds in 2001 onder SARK-geledere ’n aksentverskuiwing sou plaasvind wat verkies het om veel eerder te praat van “critical engagement”. Hoe dit ook al sy, dit is maar net nog ’n verdere episode in die hoogs aanvegbare stryd om die profetiese tradisie se teenwoordigheid in die vraag na ’n publieke teologie.

intelligensie na enige kant (en met meer as een soort gemeenskap) kan kommunikeer (De Gruchy 2007:36). Kortom, vir De Gruchy (2007:40) kom dit volgende neer: “[B]ut theological reflection on public issues does not in and of itself constitute public theology as Christian witness. Public theology as Christian witness thus implies public engagement; which can take at least two forms, that of action and that of debate.” Sonder om dit by name te noem, onderskryf en verbeeld hy nog steeds die profetiese trajek wat hy glo so integraal tot Christelike en Gereformeerde teologie behoort in terme van die bronne en praktyke wat dit voed, die kantlyne waarvoor dit ’n voorkeur het, en die visie en droom van ’n bepaalde wêreld en samelewing waarvan dit oortuig is. Alhoewel terme soos herverbeelding, mutasie, en selfs improvisasie van kennis en (profetiese) tradisie nie hier by name genoem word nie, kan ons dit met regte veronderstel.

Die belangrike en amper meer dringende vraag is waar staan De Gruchy met ons vandag? Watter soort van ontwikkelinge en verder aksentverskuiwings sou moontlik hierna in die volgende dekade of twee na vore tree? In die opsig is De Gruchy (2016) se refleksie op die dertigjarige herdenking van *The Kairos Document* belangrike stof vir verdere nadenke. Gegewe die geleentheid, is sleutel terme soos “kairos”, “profetiese getuienis”, en “profetiese ekklesiologie” voorop. Die onmiddellike vraag wat onwillekeurig by ons opduik – veral in die lig van die voorafgaande – is in watter mate bogenoemde logika ook omgekeerd ervaar word? Soos inderdaad die geval met die onmiddellike hierbo, is die bespreking vreemd genoeg nie by name (en ook nie eintlik in spanning) met die veronderstelde publieke teologie nie.⁵⁸ Die argument is in ’n sekere sin merkwaardig konsekwent met die gedagtegang van drie dekades gelede. Dieselfde soort van noodsaak vir ’n “profetiese ekklesiologie” wat destyds in 1987 *Theology and ministry in context and crisis* aangevoer was, kom herkenbaar ook hierin na vore. ’n Belangrike aksent in die verband is die deurlopende onderskeid wat De Gruchy tref tussen teologisering in die algemeen, en ’n aktuele aanspreek van die situasie. Byvoorbeeld: “These prophets did not speak in balanced theological generalisations but spoke to the actuality of their situation” (De Gruchy 2016:1). Wat polities immoreel is, kan tog nie dogmaties korrek wees nie, en daarom behoort ons hoogstens slegs in terme van onderskeiding te dink in die verband.⁵⁹ Waarop dit vir De Gruchy (2016:2) ten diepste neerkom, is die volgende:

“The prophetic tradition which culminates in the ministry and mission of Jesus provides the raw material for prophetic theology, just as prophetic theology in turn critically retrieves that tradition in order to enable prophetic witness in changing historical

⁵⁸ In alle billikheid moet die vreemde (en soomlose) vanselfsprekendheid waarmee De Gruchy “tegelykertyd” (lees: “onderskeidelik” en “afsonderlik”) oor “publieke” en “profetiese teologie” praat, ook uitgewys word. Enersyds is daar ’n kartering van ’n trajek en tradisie, en tog is dit andersyds merkwaardig dat talle van die spanninge en kontroversie wat ons vroeër teëgekom het, nóg teenoor hom, nóg in sy werk, te bespeur is. Byvoorbeeld, vir Urbaniak wie in sy kritiek op Koopman onder meer op De Gruchy beroep, sou goedsdiks ook vir De Gruchy “aan die ander kant” kon sien.

⁵⁹ Sien gerus (naas bogenoemde artikel) in die verband ook De Gruchy 2015 waarin hy grotendeels reflekteer op sy eie verhaal (en die “dominante” teologiese landskap van die 1970s) tydens die jaarlikse Johan Heyns gedenklesing. ’n Spesifieke formulering vanuit De Gruchy (2015:3) wat bogenoemde gedagtegang nog verder komplimenteer, is byvoorbeeld die volgende: “The connection between dogmatics, ethics and context was seldom if ever made. You studied theology, you did not *do* theology in context. Theology was an intellectual discipline, faith seeking understanding; not a *praxis*, that is, faith expressing itself in love, justice and hope for the transformation of the world. Orthodoxy and heresy had to do with right or wrong belief not right or wrong actions; theology was confessional not confessing. No wonder theology so often reinforced social practices rather than contributed to their transformation.”

contexts. ... As such, prophetic theology does not emerge in the first instance from academic study, but from participation in the struggle for justice.”

Alhoewel De Gruchy in bogenoemde ons sensitiseer en prikkel in die onderskeiding tussen akademiese teologie en profetiese teologie, is dit tog ’n wesenlike vraag in watter mate ons nie hier met valse onderskeiding te make het nie.⁶⁰ Of, nog beter gestel, die soort van teenstelling in bogenoemde tussen “akademiese studie” en “deelname in die stryd van geregtigheid” staan nóg los, nóg meer teenoor mekaar.⁶¹ So ’n soort van onderskeiding – indien ek De Gruchy reg hoor in terme van wat hy (eintlik) probeer sê – moet ook nie weer só beklemtoon word dat dit ons uiteindelik mislei en die aanvanklike eie insig en aksent ondermyn en ondergrawe nie.

Toegegee, De Gruchy wil juis nie dié soort van teologie bedryf nie, en tog – veral indien hy dit stel soos hierbo – sou dit daarop (uiteindelik) kon neerkom. Aan die een kant toon De Gruchy (2016:4) beslis die nodige sensitiwiteit in die onderskeidinge wat hy sien tussen Belhar en Kairos se onderskeie ekklesiologieë, en tog sou ons aan die ander kant kon wonder of hy waarlik genoeg waardering openbaar vir Belhar se kerkteologie as profetiese ekklesiologie in eie goeie reg. Terugskouend besef De Gruchy (2016:6) tereg dat Kairos se simplistiese onderskeiding tussen profetiese teologie en kerkteologie eintlik problematies was, en dat dit veel eerder verder moes onderskei tussen “valse” en “ware” (lees: getroue) kerkteologie waarin laasgenoemde inderdaad die etos en patos van profetiese teologie insigself beliggaam (en gehoor-saam). Daarom is dit eintlik só vreemd en inkonsekwent as De Gruchy voortgaan om profetiese teologie oorwegend te skets in terme van “irregular dogmatics”, en boonop nog met ’n beroep op Barth in die proses. Natuurlik is daar ’n mate van meriete daarin, en tog kan dit – veral indien ons hiermee volstaan; of selfs net oorwegend in dié terme skets – uitermatig mislei. Om byvoorbeeld in dié artikel profetiese teologie te assosieer en te koppel met Barth se “irregular dogmatics” uitspraak in CD I/1, en dan oor te gaan en te argumenteer vir ’n profetiese ekklesiologie, maar CD IV/3 (die profetiese amp, met onder meer sy profetiese ekklesiologie) te ignoreer, is tegelykertyd vreemd en teen die grein van Barth se eintlike bydrae. Soos die geval drie dekades van te vore, haal De Gruchy Barth oppervlakkig en verkeerdelik aan wanneer hy na hom verwys insake die profetiese (sien die bespreking onder voetnota 55), en nou het hy dit weer oor die profetiese, sonder om op die eintlike plek waar Barth dit bespreek, in-diepte in te gaan. De Gruchy (2016) het dit om ’n profetiese ekklesiologie, en daar is belangrike aksenteverskuiwings en hersienings wat plaasvind in die proses, en tog val dit ons op om te sien hoe hy in die bibliografie slegs na die priesterlike en koninklike ampte (CD IV/1-2) se besprekings verwys. Dit is asof De Gruchy Barth nie klaar lees en die behoorlike insig aangaande profetiese ekklesiologie volkome voltrek nie.

⁶⁰ Anders gestel: In plaas van om so ’n onderskeiding te verabsoluteer (en uiteindelik te laat ontaard in skeiding), is dit dalk ook wys om op die relativisering daarvan van tyd tot tyd te wys. In die soort van onderskeiding is daar ook ’n besliste tydigheid en belangrike tydelikheid aan verbonde. So ’n soort van onderskeiding is ten diepste gerig op ’n groter saak, bedoelende om juis op die reikwydte en diepte van die Woord as sodanig te wys. Sulke tydige en tydelike onderskeidinge wil juis reduksie en vervlakking van teologie-beoefening as sodanig teëwerk. Die onderskeiding wat die profetiese aard van (“publieke”) teologie wil onderstreep, wil juis die (versluisde) verbondenheid en (verlengde) verweefdheid daarvan openbaar, in plaas van ondermyn en weerspreek.

⁶¹ Sien gerus in die verband ook De Gruchy (2019:12) waarin die soort van onderskeiding ook in sy interpretasie van Barth resepsie in Suid-Afrika deurslaan wanneer hy skryf “But perhaps most important for the reception of Barth’s theology in South African has been its ‘prophetic’ rather than systematic character.” Ten dele is dit te verstane, maar ook misleidend indien ons nie verder op die saak gaan uitbrei nie. Sien veral die bespreking in die volgende afdeling wat binnekort hierna gaan volg.

Vervolgens kan ons begin saamvat en noem dat die wig wat ons by De Gruchy tussen sistematiese teologie en profetiese teologie bespeur, moontlik misleidend is, en dalk terselfdertyd ook 'n mate van relativisering en hersiening benodig. Sulke onderskeidings mag dalk vir 'n wyle tydig wees, maar behoort ook van tydelike aard te wees (ander ondermyn dit op die langtermyn weer die verweefde enigheid in teologie). So gestel is die afwesige en gebrekkige kreatiewe spanning tussen die vraag na profetiese en publieke teologie by De Gruchy weer voor ons. Nes ons die wig en onder-*skeiding* tussen sistematiese en/of akademiese teologie en profetiese teologie nie té vas wil slaan nie, net só behoort ons ook nie te los en vervreemd – of verwarrend en soomloos – te dink oor wat die een (die vraag na publieke teologie) of die ander (die vraag na profetiese teologie) nou eintlik vir ons inhou nie. Kortom, De Gruchy se werk is belangrik in die sin dat hy so produktief oor dekades sou skryf, en tog is dit vreemd dat nóg hy, nóg sy kritici of aanhang, die kreatiewe ruimte en spanning tussen die een-as-die-ander identifiseer en ontwikkel. Soos ons gehoor gee aan wat hy wel noem, so hoor ons ook wat hy nalaat en nie doen nie.

Bring dit ons aan die einde van hierdie bespreking om met genoeg gronde en rede te vra na Karl Barth se moontlike bydrae in die verband? Amper. Ons sou inderdaad kon oorbeweeg en meer in die verband deel, en tog is daar juis onder die vraag na publieke teologie as profetiese teologie in Suid-Afrika vandag nog twee (belangrike en onlangse) spesifieke Suid-Afrikaanse bydraes om van kennis te neem. Beide Robert Vosloo en Johan Cilliers het dit nie eksplisiet en só toegespits op ons vraag as sodanig nie, en tog poog elkeen om in eie reg so oor profetiese teologie by name te praat dat publieke teologie inderdaad daarby sou kon baat. Vervolgens eers 'n woord van en oor Vosloo se onlangse interessante bydrae, en dan 'n laaste woord aangaande Cilliers se bydraes.

Robert Vosloo (2019) se onlangse artikel waarin hy dit by name het oor “prophetic witness in weakness”, verdien inderdaad vermelding. Hierin is hy duidelik bewus van die spanninge en versugtinge waarna ons sover verwys het. Hy vertrek onder meer met die onderskrywing van die soeke na profete en profetiese gemeenskappe in ons konteks; wat deels te wyte is aan die onsekerheid verbonde aan die inhoud en styl wat sulke profetiese getuïenis in plurale samelewings sou impliseer (Vosloo 2019:1). Buiten hierdie bevestiging op die trant en temas wat ons sover teëgekom het, onderstreep hy ook andersins ons argument met die volgende formulering:

“When we use the notion of ‘prophetic witness’ in public discourses in South Africa today, it is therefore important to note that this is not done in a historical vacuum, but that phrases like ‘prophetic theology’ and ‘the prophetic role of the church’ have a specific historical genesis, development and (contested) reception” (Vosloo 2019:2).

Dit is juis gedagtig aan hierdie historiese agtergrond, en hoe die dinamika en kompleksiteit van die openbare lewe en uitdagings daaraan verbonde verander het die laaste twee dekades, dat hy probeer om nuut te vra na profetiese teologie. In plaas van om sy stem ook luidkeels by die voorafgaande koor toe voeg wat skreeu na profetiese teologie, argumenteer Vosloo (2019:2) nie net vir profetiese getuïenis in die algemeen nie, maar in die besonder, menende “in swakheid.” Die skopus van sy argument word dan verder uitgebou aan die hand van drie punte, naamlik a) “prophetic solidarity: speech born from pain”; b) “prophetic imagination: hope from lament”; en c) “prophetic performativity: resistance born from vulnerability.” Waarop dit ten diepste vir Vosloo (2019:6) neerkom, is die volgende: “There is a temptation to view prophetic

witness as merely a bold and courageous speaking of truth to power. Such a form of prophetic witness can easily become triumphalistic.”

Daar is ’n duidelike aanvoeling in Vosloo se argument dat broosheid die boosheid ontmasker, konfronteer en oorwin. Die profetiese trajek maak hiermee opnuut aanspraak op die “kritiese solidariteit”, maar let wel, in plaas daarvan om die verbintenis hier uit te spel met ’n reglynige hand om die blaas met maghebbers en die sentrums van mag, leef die profeet gewond en verwond-erd in ’n beweging vanuit ’n bekendheid en bekentenis met skaduwee na die lig, en lig na die skaduwees. ’n Vertroudheid met die tyd, is ook ’n vertrouwdheid met ons verganklikheid, en ’n vertrouwe rondom die tydstip daarvan. (Kennis van die aand blyk meer te wees as net kennis van die aand!) Die profeet is gevoelig en intens bewus vir die skaduwees van ons tyd en verganklikheid. Die profeet ken nog steeds van skreeu, maar nie as ’n triomfantlike, self-versekerde, optimistiese, goedkoop, en oppervlakkige (en selfs leë) blik op sake en die werklikheid nie, maar skreeuend – verlangend en verwagkend – na ’n grondige en duursame hoop gesetel buite onself. Die worsteling om die tydelikheid en tydigheid van ons bestaan, het ’n durende en ewige soort van teenwoordigheid hiervolgens. Die profeet behou die verhoudingsmatige nabyheid en gevoeligheid vir waar pyn, duisternis, seer en worsteling manifesteer. In plaas van om profeties te spreek vanuit die skanse waarmee ons skynbaar heers, regeer en beheer, ken sulke profetiese praatjies van wat dit behels om deur die Gees meegevoer te word na die woestyn, voordat prediking aangaande die koninkryk se nabyheid, en roeping van dissipels, ontmoeting met die magte en maghebbers, kan plaasvind. Waar en dan sulke profetiese getuienis gebeur, is dit nie vanuit die hoogte, verwyderd en vervreemd nie, of geyk, voorspelbaar en afgesaag nie, maar in en vanuit ’n bewegende verbondenheid wat soek na balsem, heling, en heil.

Waarop Vosloo se “prophetic witness in weakness” dus sinspeel, is dat daar ’n ander styl, genre, register, klank, en verbeelding is aan profetiese teologie wat dalk die ruimte tussen profetiese teologie en publieke teologie in ’n kreatiewe (in plaas van onuithoudbare) spanning kan ontsluit. Iemand se werk wie ’n besliste aanvoeling hiervoor het – wie Vosloo net so goed, indien nie beter nie, sou kon oproep – is nog ’n Stellenbosse teoloog, Johan Cilliers. En tog, ter verdediging van Vosloo, sou ons wel kon noem dat Cilliers meestal só anders – meer gereserveerd en gekwalifiseerd – oor profetiese teologie skryf dat ’n mens dit maklik sou kon mis. Of, beter gestel: ’n Mens moet Cilliers fyn en aandagtig lees – die voetnotas! – om eintlik te hoor wat in die titel verklap en ten diepste bedoel word. Byvoorbeeld: As Cilliers (in Campbell & Cilliers 2012) dit het om *Preaching fools – The gospel as a rhetoric of folly* – en selfs nie eens by name in hul teks na die begrip “profetiese prediking” verwys sodat dit agter in die indeksregister kan verskyn nie – het hy dit vreemd genoeg ook om profetiese prediking (by name).⁶² Buiten ’n paar sporadiese artikels waarin hy wel direk en eksplisiet daaroor sou skryf, is ’n onlangse voetnota (!) in Cilliers (2019:23) se *Timing grace – Reflections on the temporality of preaching* miskien die beste aanduiding aangaande dié punt van sake in sy werk, naamlik: “I know that the notion of ‘prophetic preaching’ can be understood in a number of ways, and, in my opinion, even has been devaluated and sensationalized to some extent, or viewed as an anachronism. In this book, I am using this concept in view of its ‘interruptive dimension.’”

⁶² Sien gerus Laubscher 2017:55-58; asook 2019:260-269 vir meer omvattende besprekings in die verband. Of, vergelyk gerus Cilliers 2009 en 2015 met Pieterse 1995, en sien hoe uiteenlopend verskillend daar gedink word oor profetiese prediking.

Wat Cilliers in die bostaande verwoord, is belangrik; en tog is nie sonder sy eie stel vrae en moontlike probleme nie. Enersyds het ons die grootste waardering vir Cilliers se werk wie deurlopend speels bly vra na ander kreatiewe, verbeeldingryke, en betekenisvolle nuwe moontlikhede, en tog kan ons nie – saam met ander – wonder en vra of daar nie iets ontbreek in die voorstel nie.⁶³ Sally Brown (2020:xvi), homileet van Princeton, se onlangse *Sunday's sermon for Monday's world – Preaching to shape daring witness*, sluit aan by Cilliers & Campbell (2012) se werk, maar wonder tereg oor die nuansering van hul leitmotiv wanneer sy verkies om eerder te praat van “agents of [redemptive] interruption.”⁶⁴ Net so is daar in Cilliers (2019:138-142) se kritiese lees van missionale teologie in Suid-Afrika voorwaar meriete, maar om dit egter net af te maak as “missional activism”, sonder die nodige erkenning aan die noodsaak en potensiaal opgesluit in die diskoers as sodanig, is uiteraard net so problematies.⁶⁵ Soos Brown (2020) aantoon in haar werk, daar is inderdaad bepaalde blindespele aan die snelle groei verbonde aan die missionale teologie diskoers – deels te danke aan die gewildheid wat dit vanuit verskeie oorde ontvang het – en tog beteken dit nie dit is sonder belangrike nuwe en waardevolle aksente binne die groter publieke teologie diskoers nie. Talle van die teologiese diskoerse die laaste paar dekades oorvleuel op bepaalde plekke en momente, en ons sal beslis daarby baat om die spanninge (kreatief en onuithoudbaar; komplimenterend en aanvullend, sowel as weersprekend en ondermynend) al beter te begin onderskei, en krities-dog-konstruktief bymekaar te hou. Om dit waarskynlik nog beter te gestel: Kritiese besinnings oor hetsy publieke en/of profetiese teologie is van onskatbare waarde, en soveel te meer nog in die gevalle waarin hul ten nouste op mekaar betrekking het. Daarom, al is ons hoe ook al gestimuleer tot en met hier, en al het ons hoe ook al “gevorder” aangaande bepaalde insigte en uitsigte op die vraagstelling, besef ons maar al te goed dat ons nog verder en dieper wil bly vra. Vervolgens, met die vraag (voorop) in ons agterkop, word ons nou ook al meer vraend na Karl Barth in Suid-Afrika vandag.

⁶³ Sien gerus die onverwagse en onbeplande derde boek in Cilliers trilogie op “Grace” wat in 2020 verskyn het. In Cilliers (2020:27) se *Grace upon Grace – Reflections on the meaning of life*, het hy dit onder meer om ’n “habitus of bricolage” waarvolgens ons kan “tinker around”, i.e. to play with possibilities, continuously asking: what if?” Sien gerus ook my resensie (Laubscher 2020a) oor die werk in *Acta Theologica* se Desember 2020 uitgawe. En alhoewel Cilliers se werk deur soveel gewaardeer en hoog geag word, laat dit my nie sonder ’n krities geïnspireerde vraag of twee nie. Buiten Laubscher (2019) se poging in die verband, is daar in Laubscher (2020b) ’n verdere ontwikkeling waarin ek probeer wys op verdere ligpunte én skadukante in Cilliers (2019) se *Timing grace* (maar ook wyer).

⁶⁴ Die kwalifisering rondom die sleutelbegrip van “interruption” is om vele redes belangrik. Ons wil uiteraard nie net “in die algemeen” daaroor dink nie, maar van meet af *in die besonder*, bedoelende op ’n *teologiese* wyse. “Interruption” as sodanig is nie vanselfsprekend positief – helend en verlossend – nie. Alhoewel ons dit graag sou wou veronderstel en aanneem, is dit – soos byvoorbeeld ook met die begrip “transformasie” – ’n geval van meer as een (ideologiese) manifestasie en rigting wat hiermee ingeslaan sou kon word. Byvoorbeeld, president Donald Trump van die VSA is sonder twyfel ’n “interruptive” en “disruptive” figuur, en tog – ten spyte van 75% steun uit wit Evangeliese kringe in die VSA vir sy presidentskap – is dit ondenkbaar dat nóg Campbell en Cilliers, óf enige van die ander publieke of profetiese teoloë wat ons sover leer ken het in hierdie bespreking (en selfs wyer in die akademie), Trump – en die (skynbare!) *Age of Trump* met sy (oënskynlike-dog-verwoestende) manifestasie van *Trumpocracy* en *Trumpocalypse* – as die soort van “interruption” wil veronderstel. (Trump het byvoorbeeld, om maar een voorbeeld te noem, tydens die eerste presidensiële debat [lees: “debakel”] op 29 September 2020 sy opponent, die oud-visie-president, Joe Biden, en die moderator, Chris Wallace, meer as 144 keer “in die rede geval” tydens die toegelate 90 minute; voorwaar ’n “interruption” en “disruption” wat nie helend en verlossend [“redemptive”] manifesteer nie.)

⁶⁵ Sien gerus ook Laubscher 2020d in die verband.

Asook vraend na Karl Barth in Suid-Afrika vandag?

Die onmiddellike vraag aangaande die bogenoemde vraagstuk is onvermydelik: Waarom vra na iemand wie skynbaar tot en met hier grotendeels afwesig was in die vertelling? Seer sekerlik mos ons al teen die tyd meer van hom gehoor het? Waarom hierdie vreemde stilte aangaande Barth se stem en invloed op hierdie intense Suid-Afrikaanse gesprekke? Laat ons stelselmatig hierop begin antwoord en ook die vraag in perspektief stel tot die voorafgaande vrae waarmee ons besig was.

Dit is in die eerste plek nie asof ons nog nie van Barth gehoor het in die voorafgaande nie. Trouens, die bietjie wat ons reeds gehoor het – byvoorbeeld in die bespreking rondom John de Gruchy se insette; of die gesprekke tussen Flip Theron, David Bosch, en Jaap Durand – het reeds daarop gesinspeel dat ons op 'n bepaalde stadium meer direk en eksplisiet na Barth sal wil vra. Van die verskillende – en moontlik selfs gebrekkige – lesings vra onafwendbaar om verdere besinning. Verder, ten tweede, is dit ook nie so dat talle van die stemme wie ons tot en met hier teëgekom het, nie tog tot 'n bepaalde mate bekend is met Barth se stem en invloed nie.⁶⁶ Meer nog, ten derde, was Barth se invloed – veral in die lig van bogenoemde skynbare stilte en oënskynlike afwesigheid – tog geweldig.⁶⁷ Soveel so, ten vierde, dat talle van die eintlike (destydse) lesings in reaksie op 'n bepaalde en invloedryke vrees en weerstand in Afrikaner-geledere teen Barth was.⁶⁸ Ten einde is dit nog niet, want ten vyfde sou ons ook

⁶⁶ Die beste voorbeeld om die stelling mee te staaf (uitgesproke en ingeligte stemme wie nie net oor publieke teologie nadink en skryf nie, maar op vele ander plekke en geleenthede ook meevoerend oor Barth sou praat en publiseer), is waarskynlik deur te verwys na Piet Naudé se werk. Naudé se bydraes tot en met hier in die bespreking het nie op Barth *per se* gewys nie, en tog weet ons vanuit sy oeuvre, vorming, en invloed, dat hy taamlik goed vertrouwd en bekend is met Barth se stem. (Dit is juis die punt wat ons deels vroeër fronsend van sy kritiek op die profetiese tradisie laat kennis neem het. Gegewe Naudé se ruim verwysingsraamwerk, behoort hy tog te weet dat die aanvegware profetiese tradisie waarteen hy sy kritiek opper, ook oor ander kante en perspektiewe beskik, veral teen die agtergrond waaraan ons hom graag wil herinner.) Buiten dat dit ondenkbaar is dat Naudé (2010) *Neither calendar nor clock – Perspectives on the Belhar Confession* sou kon skryf sonder grondige kennis van Barth, is daar ook 'n belangrike opstel van Naudé (2015c) wat nie net getuig van 'n bepaalde vertrouwdheid met Barth nie, maar ook – en dit is belangrik – Barth se resepsie in Suid-Afrika tussen 1960-1990. Wat laasgenoemde artikel so insiggewend en waardevol maak, is dat dit doelbewus juis wil wys op die wye en uiteenlopende lesings van Barth tydens daardie drie beslissende dekades (1960-1990) in die stryd om geregtigheid in Suid-Afrika. Of, meer tot die punt gestel: Anders as John de Gruchy (1991; 2019) wie grotendeels die wit Afrikane se bydraes – waarvan vele selfs in Engels geskryf is – oor hetsy Gereformeerde of Barth-resepsie ignoreer (vgl. ook Smit 2009e), poog Naudé om doelbewus hulle te erken, in te sluit, en ook vir ons te ontsluit. 'n Soortgelyke sensitiwiteit om die groter diversiteit van Barth-lesers en stemme te erken, is ook duidelik te bespeur in vele van Dirkie Smit (sien byvoorbeeld 2009f; 2012a) se skrywes aangaande Barth (en sy belang vir die Suid-Afrikaanse konteks). Sien gerus ook Bentley 2007; Laubscher 2007a, 2007b, en 2016; asook Tshaka 2007.

⁶⁷ Hierdie baie bekende uitdrukking spruit vanuit Willie Jonker se voordrag tydens die Barth-eeufees-vieringe in Suid-Afrika. Jonker (1988: 29, 40) stel dit in sy destydse “Some remarks on the interpretation of Karl Barth,” onomwonde soos volg: “Theologically speaking, our generation was dominated by Barth. ... He was undoubtedly the greatest theologian of our age.”

⁶⁸ Wat dié vrees vir en weerstand teen Barth betref, sou die stem en invloed van F.J.M. Potgieter veral invloedryk wees; sien byvoorbeeld Potgieter (1963) se professorale intreerede van 20 Februarie 1963, uitgespreek in die Moederkerk op Stellenbosch, getiteld “Die teopneustie van die Heilige Skrif met besondere verwysing na Karl Barth”. Vir meer besonderhede oor byvoorbeeld Potgieter se invloed op 'n generasie predikante wie aan Stellenbosch sou studeer, betreur Jaap Durand (1984:40; 2001:13) die feit dat Barth nie 'n vroeëre en sterker teenwoordigheid en invloed onder die Afrikaners se verstaan van Gereformeerde teologie gehad het tydens die kritieke periode van 1930-1960 nie. Die stryd om Barth en geregtigheid in die Suid-Afrikaanse samelewing, sou egter in die periode van 1960-1990 fel toeneem. Piet Naudé (2015c) toon hoe uiteenlopend en intens hierdie stryd was – deur onder meer ook Potgieter se lesing van Barth te bespreek, teenoor ander soos Mofokeng, Smit, Jonker, en Van Huyssteen – om uiteindelik tot die volgende gevolgtrekking te kom, naamlik: “One could safely say that the reading and reception of Karl Barth in the period 1960-1990 was no simple and neutral matter: it represented

moes noem dat Barth destyds – en waarskynlik nog steeds vandag – uitermatig selektief gelees en misleidend “geframe” word wat beslis bepaalde wanpersepsies kan aanwakker en nog verder laat verdiep.⁶⁹ Laastens, teen die agtergrond van al die beperkte, oënskynlike afwesige,

one of the most prominent sites of struggle for justice in South Africa. More work should be done on this” (Naudé 2015c:277). Sien gerus ook die artikel van John De Gruchy (2019:11-28, en veral p.16).

⁶⁹ Dirkie Smit maak in die opsig twee baie belangrike opmerkings. Die eerste punt is aangaande Smit (2012a) wie noem dat ons dalk liefs eerder na Barth (lees: “Barth”) se resepsiegeskiedenis in Suid-Afrika in aanhalingstekens moet verwys. Enersyds sou ons na aanleiding van die insig wou onderstreep dat Barth allermens gehoor word wanneer ons probeer om hom klakkeloos te eggo en slaafs na te praat. Die dieper en eintlik mees bepalende vraag in Barth-resepsie is daarom nie soseer of ons sê wat Barth sê nie (alhoewel dit uiteraard baie belangrik is), maar of wat ons lees, werklik getuig daarvan dat ons inderdaad (hom gelees het en) verder gaan, leer van-en-saam-met Barth, en ’n lewende en getroue teologie bedryf. Anders gestel: Die eerste en belangrikste insig in Barth se teologie is juis om nog hom en/of sy teologie en werk as die primêre voorwerp van studie te beskou, maar veel eerder of ons bereid is om saam met hom (geleer te word en) in ’n bepaalde rigting te begin kyk en so (te same) geleer wil word. In die woorde van Adam Neder (2019:32) se onlangse werk: “If the truth is not something a teacher possesses, the truth is not something a teacher dispenses – no matter how gifted one happens to be. God alone reveals God.” Uiteraard is die getuie (Barth) en sy getuie (Kerklike Dogmatiek) belangrik, maar nog belangrik is die Getuie (Woord van God) wie dit teenoor ons (insluitende “Barth” en vele ander getuies) openbaar vir voortgaande getuie is. Gedagtig aan Barth beteken dit ten diepste om saam met Barth te leer kyk en opnuut te begin sien, selfs sake en kante aan die Getuie en getuie wat hy as een van die getuies nie toe (al kon) gesien het nie. (Dink byvoorbeeld maar net aan die waardering waarmee Barth in sy versoeningsleer reageer teenoor die kritiese lees van sy werk in G.C. Berkouwer [1954] se *De triomf der genade in de theologie van Karl Barth*; of teenoor die Rooms-Katolieke Hans Urs von Balthasar [1951] se *Karl Barth: Darstellung und Deutung seiner Theologie* as een van beste kritiese interpretasies van sy werk. Nog meer bekend is eintlik Barth se renons in Barthiane – studente wie nie deur en verby Barth kan kom nie – en sogenaamde “kritici” wie of onkundig, of moedswillig, sy werk nie wil verstaan nie [sien veral die werke van Galli 2017, en McCormack & Anderson 2011 in die verband]). Die uitnodiging wat Barth se getuie vir ons inhou is met ander woorde nie om in hom vas te kyk nie, en onself vas te staar teen sy lewe en werk nie, maar veel eerder daardeur te begin kyk en te sien of ons kan sien of die dinge waarop dit werklik neerkom, inderdaad daarop aankom. Enige ontmoeting (*engagement*) met “Barth” – ’n interpretasie van sy werk en getuie – hou dus die inherente belofte in dat ons nie met ’n replika van Barth sal opeindig in ons bydrae en getuie nie, maar vanuit ’n ander posisie (konteks en perspektief) sal wys op nuwe horisone en insigte wat van beduidende belang is vir die roeping van die kerk in daardie eiesoortige konteks. Gevolglik is dit eintlik wys en noodsaaklik dat ons onself al meer as ‘t ware sal beywer om doelbewus van “Reforming our ‘Barth’” te praat in Suid-Afrika (sien Laubscher 2017a). Nog beter gestel, “theology ‘after’ Barth” hou altyd vir ons meer as een, twee, selfs drie moontlikhede in. Of, soos Colin Gunton (2007:xxiii) dit stel in sy Barth-lesings: “That’s the great thing about Barth: he enables you to do other things that aren’t just Barth, yet are empowered by him. Yes, that’s his greatness.” Daar is gevolglik ’n onvermydelike, kritiese onvermydelikheid (spannend in die sin van dat dit ons tegelykertyd terg en steur, maar ook uitnoui en bevry) om van “ons ‘Barth’” te praat. Soos Smit (2012:7) dit stel oor die “lees” van Barth van tydens die apartheidsjare: “It was probably more a case of ‘Barth’ than of Barth.” Hierin is natuurlik ook ’n verdere verskuilde angel van die hoeveelheid “ons” in die pond van *ons* (hoogs aanvegbare) Barth na vore sou tree in die konteks van apartheid. Tot sover die een punt van Smit. Smit (2009f) se tweede punt is egter net so belangrik. In noue samehang met die voorafgaande, gaan dit tog in die kontekstuele lees om Barth ook reg te hoor in die proses. Die destydse bundel opstelle onder die redakteurskap van Charles Villa-Vicencio (1988), *On reading Karl Barth in South Africa*, is in die opsig ’n baie belangrike merker aangaande Barth-resepsie in Suid-Afrika. Enersyds was dit ’n baie goeie en belangrike poging om Barth se betekenis vir die Suid-Afrikaanse konteks op daardie stadium te ontsluit, en in die proses terselfdertyd ook aan die ander kant sekere wanvoorstellings aangaande Barth-resepsie in Suid-Afrika te ontmasker. En tog – en hier is nou die eintlike punt – was die einste werk van Villa-Vicencio-hulle ook so “geframe” dat dit in daardie hoogs verpolitiseerde kerklike landskap en openbare lewe ongelukkig veel eerder die suspisie en agterdog insake “Barth” (en sy “lesers”) net nog verder versterk het (soos byvoorbeeld veral te sien in Verster 1991). Smit (2009f:284-285) erken dat ’n eerste en oppervlakkige blik op die groep se bydrae in daardie konteks aan kritici genoeg “strooihalms” voorsien – en dus ’n misleidende indruk kan skep – waarmee wanvoorstellings van Barth in die konteks kon gedy. Smit stel en onderskei die saak soos volg: “On the surface it may therefore seem that the influence of Barth in South Africa was primarily in the sphere of theology and politics, of church and state – but such a conclusion would in fact be a major misunderstanding. ... It was not Barth’s own political ideas at all that were so influential in South Africa. His real impact was on a deeper, more fundamental level ... truly at stake were theological questions and themes” (Aksentuering – ML). Gedagtig hieraan, wys ons weer na John de Gruchy (2019:12) wie skryf “But perhaps most important for the reception of Barth’s theology

gevreesde, selektiewe-en-gekleurde lesings van Barth deur Suid-Afrikaanse (publieke) teoloë, is daar een besonderse indringende – maar dog steeds vreemde – lesing wat soos ’n paal bo die ander uitstaan, naamlik Willie Jonker (2008) se uiters boeiende na-doodse publikasies, *Die relevansie van die kerk*, waarmee ons in diepte die vraag van hierbo, ook vraend na Barth kan rig.⁷⁰

in South African has been its ‘prophetic’ rather than systematic character.” Kortom, onderskeidings is belangrik, en selfs onvermydelik indien ons werklik dieper wil delf, en tog maak dit saak hoe ons dit gaan bly nuanseer en selfs wysig sodat dié onderskeiding-in-samehang mettertyd nie verwater nie.

⁷⁰ Die vreemdheid verbonde aan Jonker se teks is velerlei. Die teks het dit oor “die relevansie van die kerk”, maar sou eers 25 jaar later, na hy daarmee in 1983 begin (en in 1987 voltooi) het, twee jaar na sy dood (in 2006) eers in 2008 uiteindelik gepubliseer word. Dirkie Smit (2008f) maak in die voorwoord tot die boek verskeie belangrike opmerkings oor hoe relevant kan ’n boek dan nou wees wat 25 jaar later eers uitgegee word, veral as ons in ag neem dat dit handel om die “relevansie van die kerk”, en die betrokke kwart eeu wat dit span nie sommer enige 25 jaar is in Suid-Afrikaanse (en wêreldgeskiedenis) nie. “Die werk is immers gedateer. Dit is nie vir nou geskryf nie, maar vir tóé. ... Die tagtigerjare van die vorige eeu lê ligjare terug” (Smit 2008f:vii). Trouens, Smit merk tereg op dat Jonker die teks nooit só onveranderd sou herhaal en net só sou wou publiseer nie. Jonker “was eenvoudig ’n té fynsinnige waarnemer, té geïnteresseerd in die oomblik en konteks, té bewus van die ‘seismografiese trillinge’” dat dit eintlik vir hom – en so ook sy lesers – eintlik ondenkbaar is “dat hy self ooit sou kon dink dat sy gedagtes oor relevansie ná 25 jaar net so onveranderd ewe relevant kan wees” (viii). En tog is dit nie in 1987 uitgegee nie, maar eers in 2008. Hoe moet ons ’n boek oor die relevansie van die kerk, 21 jaar later, in ’n radikaal ander konteks (in soveel opsigte), verstaan? Hierop reageer Smit (2008f:viii, ix) soos volg: “Oor die redes waarom die uitgewer dit toe nie wou doen nie kan vandag maar net gespekuleer word, maar dit moes waarskynlik daarmee te make gehad het dat dit destyds nie as relevant genoeg beskou is nie. ... Maar waarom dit dan vandag uitgee? ... [D]alk miskien omdat die vraag van destyds stéeds relevant is, dalk nou éérs relevant is, sodat dit tóg nog betekenisvol kan wees om dit nou te lees en daaroor na te dink en te gesels?” Gedagtig aan die lang vertelling van ons sentrale vraagstuk in hierdie hoofstuk tot en met hier, is ons uiteraard nuuskierig en geïnteresseerd in Jonker se gedagtes in die tema. Veral hoe ons – gedagtig aan die narratief tot en met hier – lees hoe Smit (2008f:xii) skryf dat Jonker se aanpak en verstaan van “relevansie” juis klaarblyklik doelbewus en opvallend “nie op sulke sogenaamde aktuele sake ingegaan het nie”. “Nee, die fokus van hierdie werk was klaarblyklik juis nié op wat die kerk te sê behoort te hê oor enige lys van mees brandende uitdagings van die dag nie [lees: “profeties”], maar juis op die meer fundamentele vraag daar ágter, naamlik of gewone, alledaagse mense werklik enigsins omgee wat die kerk doen en sê daaroor? Die vraag is of mense hoegenaamd iets van die kerk verwag?” Teen dié agtergrond is dit belangrik om te onthou dat Jonker (1998:221) in sy outobiografiese blik op die kerk, *Selfs die kerk van verander*, en waarna ons by meer as een geleentheid al vroeër na verwys het, noem dat die een van die kerk se groot uitdagings vir ons juis “ons profetiese roeping in die samelewing” sou wees. Dat Jonker met hierdie teks van hom oor “die relevansie van die kerk – teologiese reaksies op die betekenis van die kerk in die wêreld” uiteraard geïnteresseerd sou wees in die ontwikkeling en aanspreek van ons vraagstuk, is nie te betwyfel nie. Weer in die woorde van Smit (2008f:xvi), wie verder sinspeel op Jonker wie as ‘t ware sy tyd vooruit was: “Maar is die vraag dalk sedertdien al in Afrikaans bétér behandel en beantwoord as hier, sodat hierdie publikasie om dáárdie rede nie meer relevant is nie? Die tragiese waarheid is eerder dat dit nog skaars voorheen in Afrikaans só indringend beskryf en aan die orde gestel is.” Uiteraard is die punt nie hier soseer dat Jonker homself differensieer deur die vraag oor relevansie noodwendig in Afrikaans te beskryf nie, maar veel eerder so relevant en weldeurdrag teen die agtergrond van die vertelling tot en met hier. Die relevansie van Jonker se nadenke op tema van relevansie is tog duidelik wanneer Smit (2008f:xix) verder reageer en skryf: “Dis geen wonder dat hy [Nico Koopman] daarom nadink oor die implikasies van Jonker se verhaal vir die kerk se rol in die openbare lewe nie. In ’n baie direkte sin is die vraag waarmee Jonker hier worstel dié mees basiese vraag agter publieke teologie. Wat is die kerk se rol in die publieke lewe? Hoekom is dit die kerk se rol? En hoe word dit ten beste vervul?” Nodeloos om dink dat ons hierdie hoofstuk kan skryf en nie na Jonker se teks kyk nie. Meer nog: Dit is immers ’n dekade later, en ’n mens wonder tereg hoe is dit toe intussen gelees, gehoor, en verder geneem. Die verdere vreemdheid aangaande die teks is uiteraard dan ook die karige voorkoms en bespreking daarvan in die bespreking tot en met hier; veral gegewe die beduidende aard daarvan. Laat ons aanbeweeg, en by ’n ander vreemde vraag stilstaan: Waarom so oor die bogenoemde aangaan wanneer ons eintlik veronderstel is om te vra na Karl Barth? Daar is inderdaad ’n baie goeie en belangrik rede hiervoor. Jonker is voorwaar ernstig wanneer hy in 1988 skryf dat Barth die grootste en belangrikste teoloog van sy era was, en dat Jonker se generasie vir Barth as baie invloedryk beleef het. Kortom: Jonker lees Barth, en tree eintlik deurlopend met Barth in *Die relevansie van die kerk* krities in gesprek. Dit is egter nie al genoegsame rede nie. Alhoewel Barth ’n belangrik stem in Jonker se werk is, is hy grotendeels ’n teëstem in sy bespreking. Jonker tree met ander woorde – soos ons in ’n vorige voetnota hierbo laat

Jonker en Barth verskil van mekaar in die sin van hoe hul die frase van “publieke teologie as profetiese teologie” interpreteer. Beide sou ons kon sê identifiseer met die frase, maar hóé elkeen daarop antwoord, en die frase as sodanig teologies verbeel, is verskillend. Die feit dat Jonker in die proses vir Barth as sy primêre skermmaat kies, is insigself insiggewend; en tog het hy ernstige vrae en besorgdhede oor Barth se visie op die frase en vraagstuk. Trouens, Jonker oordeel – en dit kan ons seker maar nou al reeds uitlap, ter inleiding – dat die groot twintigste eeu kerkvader, Karl Barth, met veral sy herdefiniëring van die profetiese amp in die sy “onvoltooide” versoeningsleer (CD IV/1-3), eintlik die dood in die pot vir die kerk se relevansie in verhouding tot die wêreld sou inhou. Teologie en kerk kan so poog om relevant te wees (aldus Jonker se “Barth”), dat dit volgens Jonker uiteindelik tot ons irrelevantie sal lei. Anders gestel: Jonker oordeel ons moenie val vir hóé Barth die kerk se profetiese rol in die samelewing verstaan nie. Uiteraard moet ons fyn luister na wát Jonker presies in die verband oor die vraagstuk skryf – en nou soveel te meer nog met Barth se teks ook in gedagte! – voor ons oorbeweeg en na Barth gaan luister.⁷¹

blyk het aangaande die gees van Barth se teologie – konstruktief-dog-krities met Barth in gesprek (en wat laasgenoemde van eersgenoemde waarskynlik sou waardeer het). Jonker konstrueer tereg ’n “Barth”, maar die kritiese vraag is dan of sy dubbelsinnige vra na Barth korrek is. (Daar is waardering, maar dalk net ten dele!) Dit maak sin dat hy vra na Barth, maar is Jonker se kritiese bevraagtekening van Barth korrek? Is Jonker se kritiek en uiteindelik distansiering ten opsigte van Barth in die kol? En ten laaste, maar beslis nie die minste nie: Jonker se kritiek is fundamenteel gesetel in Barth se verstaan van die profetiese amp, soos uiteengesit in sy versoeningsleer in CD IV/1-3. Beide Jonker en Barth lewer grondige bydraes oor die vraag wat ons tot en met hier in ons bespreking aan die orde gestel het, en die feit dat daar soveel aansluiting as kortsluiting plaasvind tussen die twee formidabele en invloedryke teoloë beteken soveel te meer dat ons Jonker se teks ernstig moet aanhoor in ons eie vra na Barth. In kort, voorwaar ’n vreemde en fassinerende teks, wat juis vir ons ’n brug slaan, en nog diepere aanknopingspunt met Barth se werk bewerkstellig. Vervolgens meer in die hoofteks oor Jonker se lees van Barth, en eersgenoemde se blik op ons vraagstuk.

⁷¹ Om Jonker se blik en verstaan op die profetiese nog verder in perspektief te plaas, help dit ook om na ander biografiese gebeure en vertellings te let. Jonker sien nie net die profetiese roeping van die kerk as een van die uitdagings waarvoor die kerk in Suid-Afrika – en veral die NG Kerk by name – sou staan nie, maar self vervul en speel hy oor jare heen ook ’n baie belangrike profetiese rol hierin. Dit is allermins toevallig dat sy persoonlike verhaal en vertellings met die NG Kerk só sou eindig. Jonker word immers wyd erken en geloof vir die profetiese rol wat hy oor dekades binne die NG Kerk en selfs wyer gespeel het. Dit is veral sy rol by die Nasionale Konferensie vir Kerkleiers in November 1990 by Rustenburg wat dikwels in die verband na verwys word (vgl. Alberts & Chikane 1991). Voor ons egter daarby kom, is daar verskeie ander insiggewende gebeure en insidente in *Selfs die kerk kan verander* om van kennis te neem. So was daar byvoorbeeld ’n ontmoeting waarvan Jonker (1998:154) vertel wat hy in 1980 in Nederland met ’n groep swart predikante van Suid-Afrika gehad het en wie na ’n teoloog opsoek was om “sy lot met die swart saak in te werp”. Jonker (1998:155) vertel openhartig die volgende:

“Daardie aand het ek nog geen aanvoeling gehad van wat my besoekers eintlik in die oog gehad het nie. Die gevolg is dat ek uit hul gesigshoek presies verkeerd gereageer het. Dit was vir my ’n vreemde idee dat ek my met ’n bepaalde groep moes identifiseer om vanuit hulle situasie te teologiseer. Miskien was ek nog nie genoeg bewus van die rol wat die situasie van die teoloog in elk geval in sy denke speel nie. Al ervaring wat ek gehad het, was dat ek binne die NG Kerk oor jare heen in opposisie teenoor sekere heersende idees verkeer het, maar dit was juis my uitgangspunt dat ek die erkende gereformeerde teologiese standpunt in ons eie situasie moes verdedig. Dit was vir my moeilik om voor te stel dat ’n mens ’n teologie vanuit ’n bepaalde politieke of sosiale situasie moet ontwikkel. Ek kon dus eintlik nie anders nie as om weg te skram van en negatief te reageer op die gedagte dat ek in die politieke stryd van die swart mense aan hulle die soort teologiese steun moes probeer bied wat hulle in gedagte gehad het. Hulle is teleurgesteld daar weg.”

Jonker gaan voort om verder hierop uit te brei deur veral sy waardering vir Ben Engelbrecht uit te spreek vir die wyse waarop hy met ’n gereformeerde aanpak die verhouding tussen teologie en politiek uitgewerk het. Dit gaan hierin veral vir Jonker (1998:156) om “die grootste belang dat daar ’n prinsipiële verskil tussen die ewige heil en die aardse heil is”, en dat dit juis eersgenoemde is wat van primêre belang is. Vir Jonker is hul onlosmaaklik verbonde, maar die orde en verhouding daartussen moet ons ken en handhaaf. Die politiek is belangrik, en dit

moet die aardse heil help bevorder, maar daar is 'n prinsipiële onderskeid wat dit deurgaans kwalifiseer. Hierdie insig spel hy nog verder en duideliker uit teen die einde van sy bekroonde boek, *Bevrydende Waarheid – Die karakter van die gereformeerde belydenis* (1994) wanneer hy in sy kommentaar op *Die Kairos Dokument* dié onderskeid nog duideliker na vore bring. Hierin verduidelik Jonker (1994:172) dat sy kritiek teen die soort van profetiese teologie nie gesetel is in die oortuiging dat dit met politieke sake besig is nie – “vir Gereformeerdes is ook die politiek 'n heilige saak” – maar vanweë dit “met behulp van 'n Marxistiese analise die kwaad in die samelewing lokaliseer as alleen maar in die kamp van die vyand en om die evangelie en beloftes van God te gebruik om die politieke stryd van die onderdruktes te sien en te onderbou.” Die probleem lê duidelik nie vir hom in die gedagte “dat” daar 'n verhouding tussen teologie en politiek bestaan nie, maar in die bepaalde “hoe” en “wat” uiteindelik hierin voorgestel word. So 'n soort van profetiese teologie wat die waarheid verpolitiseer, verskraal en uiteindelik uitlewer aan 'n bepaalde ideologie waarin die kerk uitverkoop word aan 'n bepaalde politieke program of beweging, stuit hom eenvoudig teen die bors. Beide uiterstes waartussen hy homself deurentyd sou bevind – hetsy die toksiese kombinasie van 'n burgerlike, nasionalistiese, volkserk godsdiens van die Afrikaner, of die bevrydingsbewegings in die stryd teen Apartheid – staan hom nie aan as die soort van politieke implikasies en dimensies verbonde aan die profetiese teologie wat hy graag wil beoefen nie. Jonker (1994:174) stel dit onomwonde dat hy in sy kritiek teen Kairos nie daarmee 'n “piëtistiese, kwiëtisties en a-politieke soort vroomheid wat die kwaad in die wêreld oogluikend duld” onderskryf nie. Terselfdertyd hou hy ook nie terug na die ander kant toe nie en stel hy dit uitdruklik: “Dit is nie toevallig dat Kairos se teologie so min teologies is nie. Die belydenis van Christus as die Here en die oproep om aan Hom alleen gehoorsaam te wees, is eintlik nie in hierdie dokument aan die orde nie” (Jonker 1994:175). Hierdie onderskeid is vir Jonker (1998:157) so belangrik dat hy byvoorbeeld in *Selfs die kerk kan verander* voortgaan en waarderend dog krities ook die volgende oor Beyers Naudé te sê het:

“Daarteenoor het Beyers Naudé se vereenselwiging met die swart politieke strewe hom steeds meer binne die invloedssfeer van die SA Raad van Kerke gebring. Dit is onwaarskynlik dat hy self tot 'n politieke teoloog ontwikkel het. Teologie op sigself was nooit sy groot belangstelling nie. Wat hom beweeg het, was sy sin vir geregtigheid en sy diepe betrokkenheid by menslike nood wat hy hoe langer hoe meer rondom hom ontdek het. Aan die opregtheid van sy motiewe het ek nooit getwyfel nie. Maar sy betrokkenheid by die swart saak het uiteindelik tot sy inperking en die verbanning van die Christelike Instituut gelei (vgl. CFB Naudé: *My Land van Hoop*, 1995). Deur die weg wat hy gevolg het, is hy ook teologies meer geassosieer met die denke van die politieke teologie soos dit deur Albert Nolan in sy boek *God in South Africa* (1988) verwoord is.”

Dit is tog duidelik dat ons hier met 'n eiesoortige profeet en spesifieke benadering tot politiek en profetiese teologie te make het. So gestel het die profeet 'n politieke antenna, maar hy durf nie homself teologies uitverkoop na enige kant of front toe nie. Daar is 'n band tussen die profeet se teologie en sosio-politieke werklikheid, en daardie band wissel op die spektrum van 'n gelyktydige kritiese afstand én nabyheid. Sy (teologiese!) selfstandigheid wil hy ten alle tye en koste behou, en daarom, afhangende van die situasie of bepaalde perspektief ter sake, is dit een van tegelykertyd 'n kritiese nabyheid én afstand. Nóg vervreemd en geïsoleerd teenoor die groter sosiaal-politieke werklikheid, en nóg kop en een mis, uitverkoop, ingesluk, besig met buikspraak.

Bogenoemde skets 'n al duideliker prentjie van watter soort profetiese teologie Jonker in gedagte het, en tog ontbreek daar nog 'n paar wesenlike elemente daarin. In plaas daarvan om soveel klem en aksent op die sosiaal-politieke werklikheid te plaas, is dit dalk nader aan die waarheid om eerder sy liefde en verbondenheid aan teologie as sodanig te belig en te laat spreek. Jonker probeer deurgaans dit duidelik stel dat hy as *teoloog* wil dink oor die kerk en die werklikheid, en daarom is die sosiaal-politieke slegs afgelei en sekondêr by hom. Vir Jonker is die kerk ten diepste 'n teologiese werklikheid, en eers daarna, in die lig van daarvan, word die sosiaal-politieke betekenis daarvan vir ons duidelik. “Ten diepste” is natuurlik belangrik in die voorafgaande sin, want so gestel sien ons duidelik dat dit nie uitgesluit word nie, maar ook nie as vertrekpunt geneem word nie. Anders gestel: By Jonker is die (*teologiese*) orde teologie-kerk-wêreld, en nie sommer andersom nie. Sy kritiese ingesteldheid teenoor die sosiaal-politieke is nie vanweë 'n weersin daarin as sodanig nie, maar veel eerder vanweë teologie 'n leidinggewende rol en funksie in sy bestaan as teoloog sou speel. Kortom, ons sal hom verkeerd hoor in bogenoemde verhaal indien ons dink sy kritiese kwalifisering en onderskeiding insake politiek is daarop gerig as sodanig, en nie vanweë 'n dieper begronding en passievolle liefde vir die teologie nie. Dit is nie die kritiese stellingname teenoor politiek nie, maar kritiese geankerdheid in die teologie, en die bepaalde insig wat dit meebring, waarop hy ons aandag wil vestig.

Eintlik is dit baie duidelik om hierdie verhaal van Jonker te lees en te sien hoe hy omtrent met 'n vaste geloof daartoe verbind was om vanuit binne na buite verandering (reformasie) in die kerk te bewerk (vgl. Naudé 2015b). Sy verwysing byvoorbeeld na die Hervormingsdaggetuïenis saam met 'n paar ander kollegas is nog 'n goeie illustrasie van hoe sy profetiese rol en getuïenis telkemale vorm sou aanneem. Enersyds wys Jonker (1998:158) daarop dat van die kritiek teen die getuïenis was “dat dit te akademies, abstrak en vaag was”. Tog in nog dieselfde asem noem hy egter ook: “Tog het dit 'n groot effek gehad.” Waar die getuïenis “deur die kerklike

leierskap as vaag, betekenisloos en selfs verwarrend afgemaak” is, was dit vir hom “bemoedigend dat baie teologiese studente hulself daarmee vereenselwig het” (Jonker 1998:158). En soos te wagte, was dit nie net onder skoot van die regterkant (kuratorium) nie, maar ook van die linkerkant (“swart broeders”) vir wie dit “uiteraard te min en te mak” was; ja, “[v]an weerskante is ons as ‘halfslagtig’ beskou, as naïewe middefigure wat nie ’n duidelike keuse wil maak nie” (Jonker 1998:159).

Daar is ook in hierdie klein episode verskeie verdere merkers wat sy profetiese rol en verstaan nog duideliker vir ons profileer. Hier is nogmaals ’n paraatheid om nie sy teologiese selfstandigheid aan bande te lê met ’n koöptering na enige kant of front toe nie, veral nie polities nie. Dit sou as’t ware sy profetiese mond snoer. Anders gestel: Sy verbondenheid was nie aan ’n bepaalde politieke oortuiging, party, groepering of sentiment nie, maar aan die Woord van God, en daarom ook die kerk van Christus, en dié se getuienis en boodskap in hierdie wêreld. Slegs só, werkend hiervoor en getuigend daarvan, het hy geglo kon hy profeties wees. Dit is sy teologiese werk van klassee, skryf, preek, referate lewer, kerklike kommissie-werk, wat sy profetiese verbeelding tipeer en uiteindelik vul. Kontra die verwagting om profetiese (en die gevolglike latere ‘publieke’) teologie met die sosiaal-etiese, politieke en ander aktuele sake van die dag onmiddellik mee te assosieer, het Jonker eerder geglo dat die Woord van God as sodanig self bevry en begelei, aktueel en relevant is, en dat slegs dít diepgaande, omvattende, deurdringende verandering (reformasie) bewerk.

Daarom, nes hy die uitnodiging hierbo destyds in Nederland van die hand moes wys, net só sou hy ook later daarna die uitnodiging om as ’n spreekwoordelike koninklike hofprofeet op te tree vir staatspresident PW Botha, van die hand wys (Jonker 1998:177). ’n Herhalende tema in sy teologie-beoefening in die 1980s is: “Ek moet beklemtoon dat ek werklik daarna gestrewe het om nooit myself deur die politieke dienstigheid te laat lei nie, maar na die beste van my vermoë teologies wou dink en handel” (Jonker 1998:176). Waar hy meestal praat van teologiese selfstandigheid, bedoel hy heimlik dat teologie insigself ’n bevrydende waarheid inhou en dat dit volkome genoegsaam is. Later kwalifiseer Jonker (1998:181) dit nog verder met die oortuiging dat hy as teoloog sy vryheid wou behou en nie in ’n politieke keurslyf gedwing wou word nie, want dit sou “my teologiese selfstandigheid en my vryheid om ’n profetiese funksie te vervul, in gedrang bring.” Kortom: Deur die kerk met ’n waaragtige teologie te bedien, is ons waaragtig besig om ’n verskil in hierdie wêreld te maak.

Gevolglik is dit vir Jonker (1998:172) veral verblydend om te sien hoe oud-studente by hierdie kerkvergaderings in die vroeë 1980s kon begin opstaan en ook van dié soort teologie getuig en beliggaam. Dít was vir hom ’n wesenlike maatstaf en troos of hy wel profeties getrou aan sy roeping was of nie, want só, langs hierdie weg, waarvolgens die kerk kan vernuwe vanweë die waarheid as sodanig bevrydend werk, kom omvattende en diepgaande verandering nou waarlik na vore; in die teologie, kerk en wêreld; en in die orde, saam, nie net die een of die ander nie. Waar sommige die profetiese juis met politisering en polarisasie sou assosieer, het Jonker dit juis net mooi daarteenoor gestel. Sy verstaan van die profetiese rol en roeping was om juis nie te verpolitiseer nie, want dit sou nie net maklik nog verder kon politiseer en polariseer nie, maar veral ook afbreek doen aan die waarheid wat ons juis bevry vir mekaar en ons gesamentlike getuienis in die samelewing. Smit (2013b:282) se persoonlike indrukke van Jonker se groter verlange en soeke na die diepe samehang tussen (teologiese) waarheid en (kerklike) eenheid, en hoe belangrik hy juis studente (teologiese opleiding en leiding) in só ’n toekoms geantisipeer het, vat die punt goed saam:

“’n Mens moet immers ook bevry wees ten einde die moed te hê om profeties vir die waarheid te getuig, teen die heersende opinie, die ideologie van die dag, die groepsgees en –druk, die aansprake van lojale kringe en organisasies, en die invloed van belangrike figure in. Daaroor het hy dikwels met die studente gepraat. Ons moes sorg dra om vry te wees van geheime en openbare druk- en belangegroepes.”

Buiten hierdie belangrike merkers is daar natuurlik nog ’n paar ander aksente waarop ons kortliks moet wys. Deur enersyds soveel aksent te plaas op sy weersin in verpolitisering van kerk en teologie, impliseer uiteraard ook dat sy eie kritiese en selfstandige stellingname in hierdie proses ’n bepaalde polemiese implikasies en gevolge sou inhou. Om ’n voller waarheid en groter eenheid te soek en te dien het meermale ook isolasie en eensaamheid meegebring. So ’n voorkeur van eerder kerk en teologie as die politiek en wêreld (as ons dit vir ’n oomblik so oorvereenvoudig kan stel), was allermens die makliker en veiliger weg. Byvoorbeeld, in die vertelling van die Hervormingsdaggetuienis hierbo, blyk die meegaande vereensaamde en weerlose posisie tog duidelik. ’n Keuse vir (lees: gehoorsaamheid aan) die teologie en daarom ook ’n profeet van die waarheid te wees, het uiteraard verder geïmpliceer om meermale voor te loop, en gevolglik kwesbaar en alleen te staan. Die gebeure tydens September en Oktober 1982 is ’n verdere sprekende voorbeeld in die verband. Enersyds die vreugde toe hy die oggend *Die Burger* oopmaak en lees van die Belhar Belydenis (Jonker 1998:162), maar tog andersyds homself nie in ’n geloofsgemeenskap bevind het waarin ’n spontane doksologie (en ’n aanvaarding van mekaar) sou volg nie. Intendeel, ’n paar weke later by die Algemene Sinode van die NG Kerk, het dit gou duidelik geblyk hoe onaanvaarbaar hy vir die groot gros van die sinodelede eintlik was (Jonker 1998:167). Die punt is: Die profetiese weg – in en deur die kerk – is klaarblyklik allermens ’n maklike of makliker weg. Die uitdagings aan die profetiese verbondenheid aan die kerk ken min perke en grense, maar so ook die troos, belofte en vernuwing wat dit meebring en bly skenk. Om die vraag na profetiese teologie eerstens só ten sterkste aan die kerk te bind, en nog te wys op

Waar die bespreking sover in die vraag na die profetiese oorwegend die sosiaal-politieke betekenis van die teologie en kerk op die voorgrond gestoot het, is dit eintlik geen verrassing om dit ook so op die voorgrond te sien in hierdie teks van Jonker nie. Belangrik egter, dit is nie

die bepaalde eise en karakterisering daaraan verbonde, is nie om enigsins afbreek te doen aan die enige van die begrippe kerk of profetiese nie, intendeel. Hierdie self-kritiese, verootmoedigende, deurleefde patos en spiritualiteit met die kerk het dit immers om verdere geestelike lewe, groei en vernuwing.

Teen die agtergrond kan ons ook nie help om te hoor hoe Jonker (1998:189) opmerk dat ons nie op hierdie profetiese weg “te vroom oor die kerk moet praat nie”, want van die verandering in die gees van die Algemene Sinodes van 1982 na 1986, het dalk minder met Bybelse teologie te make gehad, en met die verandering in die algemene politieke klimaat van Suid-Afrika op daardie tydstip. Enersyds nie net self-krities en verootmoedigend nie, maar andersyds ook nie naïef en idealisties oor wat profetiese weg veronderstel en impliseer met ’n lewe in die kerk nie. Trouens, ons sou goedsikks hier net sowel kon begin dink, praat, verwys en uitbrei op hierdie profetiese ingesteldheid as bepaalde oefening in gebed waarin ons leer om waarlik al meer te sien wat is (ons verlossing en heil) én nie is nie (ons gebreke, tekortkominge en gebrokenheid in die lig van ons Verlosser). Só gestel, leef die profetiese vanuit omvattende en geoefende lewens in gebed.

Kortom: Wat net in hierdie klein stukkie alreeds na vore tree en van uitsonderlike belang is, is die rol en belang wat teologie en kerk as sodanig speel in sy profetiese getuienis en verstaan daarvan. Dit is ’n bedrieglike eenvoudige sin en gedagte, en tog is daar soveel kante daaraan wat ons sou kon uitwys. Om waaragtige teologie aan die kerk te bedien, sou in alle waarskynlikheid ’n moontlike manier kon wees hoe Jonker die profetiese rol en verantwoordelikheid gesien het. Sy profetiese rol was om teologie so goed en getrou as moontlik aan sy studente voor te hou, en dat hulself kan ontdek hoe waar én bevrydend dit is. Hy sou ironies genoeg juis nie profeties wees en teologies verantwoordelik optree die oomblik wanneer hy begin om die sosiaal-politieke implikasies van bepaalde oortuiginge uit te spel nie. Juis dit, soos ons in Smit se vertelling gehoor het, sou hy nooit in die klasse doen nie, want die profetiese skuil ten diepste (en in sekere omstandigede ‘juis’) nie daarin nie. Dit is nie die uitspel van die sosio-politieke implikasies wat dit sosio-polities maak nie, maar die voorafgaande waarheid self. Die oomblik indien ons die indruk skep dat ons laasgenoemde moet sien, dan mag dit dalk net eersgenoemde verduister. Selfs al gebeur dit nie onmiddellik nie, mag dit dalk op die langtermyn net by ons die indruk verder skep en verskerp dat so ’n verpolitiserings van die kerk is die weg vorentoe. Die implikasies is altyd daar, veral indien ons die waarheid wat dit voorafgaan goed begryp, en daarom is dit nie nodig om dit so uitdruklik en eksplisiet uit te spel nie, veral nie ’n (verpolitiseerde) konteks en tyd waarin dit (só) verkeerd gehoor kon word nie. Meer nog, die voorafgaande waarheid is ook nie voorskriftelik, “bindend” en “lastig” nie, maar beskrywend, bevrydend, en inspirerend. Immer uitnodigend, ontdekkend, onderweg. Daarom kan ons gevolglik saamvat oor Jonker se lewe en werk, en sê dat Jonker se verstaan van die profetiese is polities van aard, maar weliswaar nie in terme van bepaalde programme, groeperings, en bewegings nie. Trouens, laasgenoemde is net sowel waar van Jonker se teologie. Nes ons onself nie verbind en uitlewer ’n bepaalde politieke program of beweging nie, net so behoort die teologie soveel te meer ook nie die indruk te skep dat dit ’n uitgewerke program, een of ander beweging, en uit dié en/of daai drukgroep bestaan nie. Wat waar is van die politiek is nog soveel te meer waar van die teologie, naamlik dat nie sisteemmagtig of sisteemagtig, sistematies of programmaties, in wese is en werk nie. Daar is inderdaad tye en oomblikke waarin ons gelei word om nie onwrikbaar net so te hou by die voorbereide manuskrip nie (soos in Rustenburg), maar midde in die omstandighede, beide by- sowel as versienende op te tree aangaande wat rondom ons aan’t gebeur is, en dan in gehoorsaamheid die oomblik van waarheid te eien en te doen wat ons moet doen. Dit is presies hierdie antenna vir die kairós waarin Jonker (1998:200-218) vrymoedigheid sou neem om by Rustenburg as’t ware “alleen” na vore te tree en namens die NG Kerk skuld en aandadigheid aan apartheid te bely. Sodoende het hy eintlik sy voortdurende aksent op ’n selfstandige teologiese bestaan in die profetiese rol wat hy gespeel het, onomwonde liturgies beliggaam en verantwoord. Dit is met hierdie bepaalde soort koördinate – teologie, kerk, liturgie, gebed, verootmoediging, belydenis, binne ’n bepaalde sosiaal-politieke werklikheid, weerloos en kwesbaar – waarmee hy ons blik op die profetiese rol en roeping van die kerk probeer verruim en uitdaag.

Alhoewel ons hiermee ’n belangrike stem en bydrae ontvang het insake die vraag en bevraagtekening van profetiese teologie in Suid-Afrika, baie tyd en ruimte afgestaan het om tot ons te spreek, is dit steeds ten einde nog niet die laaste woord van Jonker in die verband. Deur telkens by hom te hoor hoe die politieke onderskei moet word van die profetiese, hetsy deur hul met mekaar nie te verwar of te vervreem nie, impliseer uiteraard dat daar nog iets is aan Jonker se posisie wat ons tog moet sien en erken. Nie net is daar nog aspekte in die onderskeiding van die sosiaal-politieke wat na vore tree nie, maar selfs nog belangriker is wat in wese daaragter skuil (die “voorrae”), en op elkeen van hierdie onderskeidings (manifestasies / “vrugte”) betrekking het. Die vraag is nie meer net na die profetiese nie, maar lei ons uiteindelik weer terug na die publieke en openbare rol van die kerk en teologie self, te wete hoe is dít waarlik relevant, ter sake, betekenisvol, sinvol, en uiteindelik ook ter sprake. Meer nog, nou ook (in meer as een opsig) “vraend” na Barth.

“al” wat ons daarin vind nie. Enersyds bedoel ons met “al” nie ’n oppervlakkige omgang met die sosiaal-politieke uitdagings nie, want soos Jonker (2008:133) dit stel, was “die opkoms en verbreiding van die politieke element in die teologie nie maar ’n modegril” nie. Die wortels daarvan lê diep veranker in die Westerse denke; of, nog beter gestel, hier het ons eintlik te make met “die diepgewortelde vryheidsmotief van die Verligting”. Alhoewel ons hiermee alles behalwe genoeg sê, is dit reeds vir ons andersyds duidelik dat só ’n indringende bespreking daarvan uiteraard wil dieper gaan en ook ander nou verwante temas en aksente na vore wil bring. Hierdie problematiek vra eintlik na kritiese insig en onderskeidingsvermoë om waarlik te weet watter vrugte van die Verligting kan maar geëet en gevier word, en watter moet liefes weerstaan en ontmasker word.

Reeds in die tema na “die relevansie van die kerk” skuil daar vir Jonker ’n *catch twenty-two* waarvoor ons moet suutjies loop en katvoet trap. Sy se punt is dat die vraag as sodanig nie net daarop dui dat teologie, geloof en godsdiens se “vanselfsprekend” bevraagteken word nie, maar veel eerder heimlik as irrelevant beskou word. Só gestel is die vraag met ander woorde nie nuut nie, maar ’n ou “bekende” vraag, komende vanuit die godsdiens- en ideologiekritiek (Jonker 2008:25). Anders gestel: Ons kan so maklik en gretig antwoord op die vraag, dink ons ken die antwoord op die vraag, sonder om te besef daar word eintlik gevra, geglo en gesoek na die irrelevantie van die geloof. Vir nou moet ons as’t ware maar te bly wees dit is nog ’n vraag, en moet ons selfs – só word geargumenteer – die vraag aangryp (voor dit later te laat sal wees, en nie eens meer gevra gaan word nie). Wat Jonker (2008:5) in hierdie kritiese vraagstelling hoor, is dat daar eintlik ’n “verstikkende ongeïnteresseerdheid” skuil wat dink die kerk is ten diepste irrelevant; én juis hiervoor, argumenteer Jonker, behoort ons meer versigtig en waaksaam te wees in die sin van om nie self ook mee te loop en saam te speel met dié geleidelike proses van geestelike erosie nie. Talle van die sogenaamde wyses waarop ons dink die kerk mee relevant – profeties en publiek – kan wees, is (ten spyte van hul goeie bedoelings) stadig maar seker besig om die kerk se eie graf van irrelevantie te grawe. Politieke relevansie is vir Jonker maar een so ’n antwoord van vele ander moontlike verantwoordings, en vervolgens vra hy dat ons mooi moet dink oor die redes waarom dié soort van relevante antwoorde nou werklik blywende en diepgaande relevansie vir die kerk en teologie op die langtermyn sou inhou.

Alhoewel die vraag na die relevansie van die kerk dus ’n gevaarlike angel het, word die vraag nie ontken of onderskat nie. Ons kan en moet inderdaad op die vraag antwoord, want die evangelie is nie net insigself relevant nie, maar veral tog ook op die onderliggende nood wat in die vraag as sodanig skuilgaan. Daarom, terug by wat ons reeds aan die begin van die vorige paragraaf gewys het, behoort ons volgens Jonker mooi te dink oor die sogenaamde “onontwykbare keuses” waarvoor ons staan. Nes ons nie die verleidelike aard van die vraag na die relevansie vir die kerk en teologie moet misken nie, net so behoort ons ook nie weg te skram om opnuut met ’n blywende verantwoordbare relevansie daarop te antwoord nie. Die vraag aangaande publieke teologie as profetiese teologie word hiervolgens nie ontken nie, maar daar is volgens Jonker uiteraard verskillende wyses waarop ons dit wil en kan ken. Jonker (2008:154) skryf byvoorbeeld in die verband die volgende:

“Teologies is dit net nie meer moontlik om die vrae van die moderne mens te ignoreer of met ’n verouderde soort apologetiek te probeer beantwoord nie. Daarom het die NG Kerk ook teologies geen ander keuse nie as om die kulturele verskuiwing van die Verligting te verwerk, sonder om daarmee die evangelie self in gedrang te bring.”

Buiten hierdie uitdaging om agter te kom waar die Verligting die wortels gegrawe het, te onderskei tussen die soorte vrugte wat dit dra en voortbring, is dit fassinerend wanneer Jonker (2008:134) voortgaan om te wys op die talle anomalieë in die verband waarvolgens verskeie “kritiese” bewegings vanuit die Derde wêreld op heimlik geen nuwe stamboom dui nie.

“Die skynbare anomalie dat dit juis die kerke in die Derde Wêreld is wat hierdie uiters gesofistikeerde moderne insigte verdedig en die ou kerke van die Eerste Wêreld oor hulle eensydige teologie kan tereg wys, vind sy verklaring daarin dat hierdie insigte nie spontaan uit die Derde Wêreld opgekom het nie, maar deurgaans die vrug is van die intellektuele bevrugting deur die Westerse denke. Sonder die Marxistiese denke en godsdienskritiek is die politieke teologie, in welke vorm ook al, nie denkbaar nie.”

Slegs uit hierdie aanhaling alleen, en die paar verwysings hierbo, is dit gou duidelik dat ons hier met ’n indringende en diepgaande worsteling sit met die vraag na die “relevansie van die kerk”.⁷² Om dit prontuit te stel: Die “politisering” waarteen Jonker dit hierbo reeds het, is maar een van vele wyses waarmee die kerk haar relevansie sou kon verantwoord. Ander vorme waarin dit verskans kan word, is om heil te sien in terme van ’n bepaalde burgerlikheid (voorstedelike-middelklas-bestaan); verbondenheid weer primêr in terme van ras, volk en nasie (of enige ander vorm van nasionalisme en etiese of kulturele suiwering); lewe as ’n ervaringsmatige geloof en spirituele belewenis voor te hou; of bloot net met ’n skild van konserwatisme teenstand te bied aan verandering as sodanig en aan ’n sekere magsbasis te klou; of meer gesofistikeerd ’n behoudende en/of progressiewe front voorhou in die naam van “ons is (nog!) gereformeerd”, of “ons is die kontemporêre gesig van môre”. Alhoewel die lysie hierbo nie volledig uitgeput is nie, en beslis nog verder met ander voorbeelde en gestaltes aangevul kan word, is die punt tog onomwonde duidelik. Enige van hierdie bekende gesigte is eintlik maar ’n ghetto op sy eie; ’n sektariese bestaan wat skynbaar relevant mag wees, maar slegs op die korttermyn, en uiteraard ook vir ’n klein beperkte groepie mense (’n nismark in die godsdienstige koek). In elkeen van hierdie “bekende” response op relevante kerk-wees vandag, sluimer die versoeking nie net van ’n ontvlugte (“narkotiese”) voortbestaan nie, maar word die moderne mens as sodanig te versaak in hul diepste nood en behoefte. Daarteenoor argumenteer Jonker (2008:155):

“Dit is egter nie nodig om weer in dieselfde strikke te beland waarin andere geval het nie. Dit is moontlik om ’n reformatoriese teologie te beoefen wat aan die Heilige Skrif

⁷² Die verg beslis nie té veel kennis om te besef hoe relevant hierdie bespreking is nie, hetsy dit nou die middel 1980s, 2008, of 2020 is. Die relevansie van kerk en teologie midde in ’n toenemende polariserende openbare diskoers met gonswoorde soos “dekolonisasie”, “transformasie”, “whiteness”, “post-waarheid”, “woke”, “libtard” en allerlei “fall-isms” waarmee ons etiketteer en groepeer in verskeie drukgroepe, spreek vanself. En natuurlik is dit as verskynsel nie net in die sosiale media en openbare diskoers op die voorgrond nie, maar ook in kerklike gesprekke is ons goed bekend met ander gonswoorde soos “missionale ekklesiologie”, “ontluikende kerke”, “fresh expressions”, “everyday theology”, “lived religion”, “kairos consciousness”, “postcolonial public theology”, “prophetic rage”, “afrikanisering”, en nog vele meer. Trouens, in die blote noem hiervan moet ons versigtig wees om nie die verkeerde indruk te skep en in daardie strik te trap waarop ons reeds hierbo gewys het nie. Die blote noem van hierdie gonswoorde is nie ’n oordeel en uitspraak daaroor as sodanig nie, maar wel tog ’n aanduiding van die soort van merkers en etikette waarmee ons nie al te gemaklik op sleptou geneem moet word nie. Dít as sodanig mag dalk op die oppervlak die skyn van ’n bepaalde relevansie vertoon, maar hoe grondig en blywend is dit? Jonker se werk sensitiseer ons om vreesloos teologies en selfstandig te leef midde in verskeie stroomversnellings waarin ons onself sou mag bevind. Die vraag is, soos ons al vele kere gesê het, nie óf ons dit tegemoet gaan nie, maar hóé.

getrou bly en tog terselfdertyd vir die moderne mens relevant kan wees, omdat sy nood en die vrae van vandag daarin werklik aan die orde kom.”

Is dít wat Jonker heimlik bedoel met die fokus op die profetiese rol van die kerk in die samelewing waarna hy aan die begin van ons bespreking (en einde van sy biografie) verwys het? Is hierdie antwoord verskuil in ander vroeëre uitsprake van sy teks soos byvoorbeeld die volgende:

“Die kerk kan in ’n sekularistiese tyd nie relevant word deur self in die banale sin van die woord te wees nie. Hy kan alleenlik relevant wees deur die sekulêre mens in sy sekulariteit op te soek en *aan te spreek met die evangelie van genade en die oproep tot geloof en bekering*, in die verwagting dat God die wasdom en die wedergeboorte sal gee, waarsonder niemand die koninkryk van God kan beërwe nie” (143; klem – ML).

“Die relevansie van die kerk is nie afhanklik van sosiale veranderinge nie, maar van die vraag *of die kerk die evangelie só kan verkondig*, dat mense van elke tyd hulself en hulle eie nood daarin kan herken en opgeroep kan word tot die hoop wat die evangelie bied” (144; klem – ML).

“Die groot tragiek van alle pogings om die evangelie op hierdie wyse vir die moderne mens aanneemlik te maak, is dat *die kritiese funksie wat die denke vanuit die evangelie teenoor alle menslike konstruksies vervul, prysgegee word* terwyl daar aangepas word by die een of ander mite” (147; klem – ML).

“Die relevansie van die kerk kan immers nie op ’n maklike wyse verkry word nie. *Aanpassing by die tyd maak die kerk nie relevant nie, maar juis oorbodig*. Daarteenoor is dit ook nie vir die kerk moontlik om relevant te wees, as hy nie daarin kan slaag *om die relevansie van die evangelie vir die moderne mens duidelik te maak nie*. *Die evangelie is juis relevant* omdat dit nie van hierdie wêreld is of deur mense uitgedink is nie, maar die boodskap van God is wat met gesag die weg aanwys wat tot die lewe in sy volheid lei. Die kerk is relevant wanneer hy daarin kan slaag *om die heilsboodskap in sy volheid* aan die mens van vandag oor te dra” (149; klem – ML).

“Daarom is dit belangrik dat die kerk in ons tyd deur verskillende omstandighede daartoe gedwing is *om bewus te wees van sy kritiese taak teenoor die samelewing*. ... Die teologie moet daarby egter *kritieser wees as hierdie kritiese teorieë en teologieë, krities genoeg om ook die onkritiese elemente in hierdie kritiek te ontmasker*. ... *Die Christelike geloof het bepaalde konsekwensies vir die politieke lewe, en dit moet uitgespel word*. ’n Kerk wat dit nie wil doen nie, wat weier om krities te staan teenoor die makro-probleme en hom net toespits op die mikro-moraal, is klaarblyklik ideologies vasgevang in die verdediging van die bestaande situasie en moenie verbaas wees as hy irrelevant word nie” (150; klem – ML).

“*As die kerk sou meen dat sy getuienis moet opgaan in die daadgetuienis*; as die kerk sou meen dat hy hom hoofsaaklik met politieke en maatskaplike sake moet besig hou; as die kerk veral sou dink dat hy hom moet aanpas by die rewolusionêre denke van ons tyd deur hom in die diens daarvan te stel, *moet die kerk nie verbaas wees as dit uitloop op ’n uiterste vorm van irrelevansie nie*” (151; klem – ML).

“Die kerk het geen ander weg tot groter relevansie nie, as om sy taak as verkondiger van die evangelie met Woord en daad met die grootste nougesetheid te behartig. Geen ander instansie kan die kerk hierin vervang nie. ... In die verkondiging en uitlewing van die evangelie het die kerk iets wat per definisie relevant is, en dit is sy roeping om op sodanige wyse sy identiteit as lewende gemeente van Christus in die wêreld sigbaar te maak dat die wêreld die relevansie van die boodskap en die lewensgemeenskap van die kerk sal kan sien. Die weg daarheen is geen vreemde weg nie: Dit is die weg van verootmoediging, inkeer tot sy eie saak en opregte Christelike dissipelskap. ...” (152; klem – ML).

“... soos Christus in ons tyd en konkrete vlees ingegaan het, so gaan die ewige evangelie in die konkrete nood en behoeftes van elke tyd in om juis daarin die Woord van verlossing te wees. Daarom is die evangelie altyd aktueel vir elke tyd, mits dit reg verstaan word en verkondig word. Dit is die taak van die kerk om goed genoeg opnuut te verstaan, te verkondig en uit te lewe as die bevrydende woord vir daardie tyd met sy spesifieke omstandighede. In sy beste tye was die kerk merkwaardig relevant en by die tyd, omdat dit die nood van die tyd reg verstaan en die antwoord van die evangelie op die daardie nood duidelik verkondig het” (153; klem – ML).

Is dié refrein in bogenoemde aanhalings van Jonker dalk sý antwoord op hóé hy publieke teologie as profetiese teologie verbeel? Alhoewel hy nêrens in hierdie agt aanhalings teen die einde van sy boek in sy respons op “die onontwykbare keuse” waarvoor ons staan in die vraag na relevante teologie-en-kerk die woord “profeties” vermeld nie, is dit heel waarskynlik wat hy daarmee bedoel. Anders gestel: Dit mag dalk nie hier by name genoem word nie, net soos daar ook nie by name na Barth verwys word nie, en tog is beide “Barth”, en veral sy oënskynlike verstaan van die “profetiese”, vir Jonker die vlieg in die self waarmee hy hier in gesprek verkeer. Jonker se hekel met ’n bepaalde verstaan van die profetiese tel ons beslis op, net soos sy eie gedifferensieerde verbeelding na die vraag van relevansie ’n bepaalde vorm aanneem.

Een van die groot verskille tussen Jonker en Barth is inderdaad hul verskillende perspektiewe oor die kerk. Jonker het dit onder meer veral om ’n relevansie waarin die verkondiging van die volheid van evangelie tot die moderne mens in sy diepste nood voorop staan (en nie soseer berus op revolusionêre denke en relevante daadgetuienis nie). Vir Jonker sou ons kon sê, beskik die kerk en teologie oor ’n besondere gawe en roeping wat geen ander instelling hul kan nadoen nie, en deur dít te versaak (en hoofsaaklik te fokus op agendas wat reeds deur ander teoretici geskryf is), versaak ons eintlik die mens in haar diepste nood (menende ons behoefte aan die evangelie van verlossing). Vir Jonker, soos vir Barth, gaan dit ten diepste om die Woord. Tot en met hier sou ons min of meer kon sê dat beide teoloë grotendeels vanuit dieselfde mond praat met ’n besondere gedeelde aanknopingspunt.

Wat egter snaaks genoeg nie in enige van die baie aanhalings gemeld word nie, maar deurgaans sentraal tot Jonker se argument was, is die sleutelposisie en belang van die kerk as instelling vir hom. Op hierdie punt – enersyds die kerk as instelling se aksentuering, en andersyds die kerk se relativering – is waar die spoorlyn tussen Barth en Jonker opbreek. Jonker (2008:147-149; vgl. ook 53-64, en 74) wil allermins saamwerk om die kerk as instelling en/of instituut te ondermyn en uiteindelik te begrawe in sy kritiek, intendeel. In plaas van ’n oorbeklemtoonde politieke roeping van die kerk wat haarself volledig wend en keer na die wêreld (en as instelling

relatiewe met 'n heilsuniversalisme as gereduseerde Bybelse boodskap), roep en vra Jonker na die aktivering en instandhouding van die *kerk as instelling* om die evangelie in sy volheid te (bly) verkondig. Volgens Jonker moet ons waak daarteen om nie soos Barth (en talle ander) die kerk as instelling (in verskeie gestaltes, maar waarvan die instituut en struktuur as sodanig 'n belangrike posisie en rol vervul in die samelewing) te relatiewe in ons oorbeklemtoning van teologie en kerk se (politieke) relevansie vir die groter samelewing en wêreld waarin ons onself bevind nie. Op die langtermyn glo Jonker sal dit eenvoudig lei tot die uiteindelijke irrelevansie waarin slegs nog 'n “verstikkende ongeïnteresseerdheid” in die kerk en teologie sal bestaan. Wat relatief is by Barth, is allermins relatief vir Jonker; en omgekeerd. Beide Jonker en Barth onderskryf die dat van 'n publieke teologie as profetiese teologie, maar die wát en uiteindelijke hóé daarvan, verskil hul oor.

Afgesien dat ons wonder oor Jonker se argument, is die meer belangrike en onmiddellike vraag vir ons of hy vir Barth reg lees in die verband. Hoor hy Barth korrek, en is die verskille – en so ook die moontlike raakvlakke en ooreenkomste – tussen hulle noodwendig só soos ons Jonker en/of ons probeer uitmaak om te wees? Dit is een ding om die saak reg te identifiseer, maar dit impliseer nog nie noodwendig die regte assessering daarvan nie. Die verskille wat Jonker met Barth beskryf mag dalk (ten dele) só wees, maar besef hy ook wat noodwendig daarmee veronderstel en geïmpliseer word? Hoor Jonker regtig vir Barth reg aangaande die profetiese rol van die kerk en wat daarmee verder veronderstel en geïmpliseer word?

Jonker – en hier is dit nou uiteindelik – het die volgende beslissende opmerking oor Barth te sê in die verband:

“In Barth se teologie kry die kerk geen eie gewig of betekenis in die samehang van God se geskiedenis met die wêreld nie. Volgens hom gaan dit vir God om die wêreld, nie om die kerk nie. Die profetiese werksaamheid van Christus rig sigself tot die wêreld en nie slegs die kerk nie. Christus kan in die uitoefening van sy profetiese taak in die wêreld selfs heeltemal by die kerk verbygaan. Die kerk is nie absoluut noodsaaklik vir die bestaan vir die heil van die wêreld nie. Maar omgekeerd is die wêreld absoluut noodsaaklik vir die bestaan van die kerk, want die kerk bestaan enkel ter wille van die wêreld. Sonder die wêreld is die kerk betekenisloos. Die kerk vind sy bestaansgrond immers slegs in sy verhouding tot die wêreld. Daarom moet die kerk verstaan word vanuit sy roeping tot getuigenis en diens in die wêreld. Tiperend is die opskrif van par 72 van sy *Kirchliche Dogmatik*: “Die Gemeinde für die Welt”. Daarin word die beeld van die kerk kernagtig uitgedruk soos dit deur Barth geteken word: as 'n gemeenskap wat heeltemal ‘eksentries’ op die wêreld gerig is en die sin van sy bestaan daarin vind dat hy in solidariteit met en in verantwoordelikheid vir die wêreld bestaan” (Jonker, 2008:59).

Dit is duidelik vanuit hierdie aanhaling dat Jonker nie dink Barth is waarlik die regte respondent en bron (“antwoord”) wie ons enduit kan help om hierdie vraag volledig te beantwoord nie. En soos Jonker tereg hier argumenteer, hierdie leiding van Barth suig hy wat Jonker is nie uit sy duim nie, maar word inderdaad só aangedui in die betrokke teksverwysings. Só gestel is dit moeilik om met Jonker te verskil. Maar is dié saak werklik só eenvoudig? Dit mag dalk só daar staan, maar wat as dit nie ál is wat daar staan nie? Wat as daar meer hieraan is as wat ons noodwendig en oënskynlik met 'n eerste paar lesings kan hoor en sien? Wat as daar 'n groter konteks en breëre struktuur bestaan waarin dit ingebed lê wat ons nie durf misken en

verontagsaam nie? Wat as bogenoemde vraag (en bevraagtekening) van Barth nie die voller waarheid oor Barth en ons vraagstelling na vore bring nie? Nodeloos om te sê dat die lang vertelling tot en met hier ons nou noop om self dieper en verder na Barth te begin vra, en te sien wat dit oplewer.

HOOFSTUK 2

Karl Barth en die Profilerings van 'n Profetiese Teologie

Inleidend

Om nou hierdie vraag na “Barth en die profilerings van 'n profetiese teologie” te hoor, mag dalk as 'n verrassing kom in die lig van die aanwysings wat teen die einde van vorige hoofstuk na vore getree het. Waarom nou hierna vra as ons duidelik 'n ander vraag gehoor het om te beantwoord? Die vraag na die vorm, inhoud en funksie van die profetiese amp in Barth se teologie is tog 'n ander vraag as die na die profilerings van 'n profetiese teologie in sy werk, of hoe? Ondermyn ons nie hiermee ons nouer afgebakende blik op die vraag waarop dit as sodanig neerkom nie? Is die sprekende en verligte aard van die profetiese amp in die rype skemer van Barth se lewe dan nie van so 'n aard dat ons sommer daar en dan met die deur in die huis kan val nie?

Dit mag dalk verskillende vrae wees, maar hulle is onlosmaaklik aan mekaar verbonde. Barth se leer kan nie eintlik sonder sy lewe en groter sosiale konteks verstaan word nie (vgl. Busch 1976; en veral Gorringe 1999; asook Tietz 2018), en voor ons na 'n bepaalde deel in sy leer gaan vra, is dit dalk wys om eers meer te vertel van 'n bepaalde “getuigende”, “stroomop” en “weer-sprekende” lewe wat grotendeels daardie leer oor die profetiese amp van Christus (CD IV/3) sou voorafgaan. Daar is in die biografie en sosiale konteks van Barth se lewe baie agtergrondskennis wat ons beslis kan help om nog verdere reliëf in sy dogmatiese werk te herken en te ontsluit vir ons doeleindes. Alhoewel verwysings na die groter sosiale konteks waarin Barth hom bevind nie ooglopend op die voorgrond staan in sy dogmatiek nie, is dit beslis ook so, soos Michael Beintker (2016:191) dit stel, dat “there is almost no sentence in the CD that could have been written in any century other than the twentieth.” Dit is hierdie plasing van Barth, sy gesitueerdheid en die tydige en sprekende aard van sy werk, wat ons onomwonde nie kan of wil systap nie. Die verband tussen teologie en biografie sensitiseer ons nie net vir die betekenis van die profetiese amp in sy werk nie, maar ook vir die profetiese profilerings van Barth as teoloog.

Dit is egter nie net 'n geval dat sy leer en lewe in 'n noue samehang gelees moet word nie, maar ook dat hierdie soort van dogmatiek allermens gekompartementaliseer kan word. Dit is presies ook op hierdie punt waarmee Paul Dafydd Jones en Paul T. Nimmo (2019:1) die gerespekteerde *The Oxford handbook of Karl Barth* mee inlei: “Barth has come to be generally recognized as an admirably uncategorizable thinker, one whose work resists partisan co-option and serves as a vital resource for contemporary theological reflection.” Waar ons enersyds nie sy werk verwyderd van sy lewe en konteks moet bestudeer nie, behoort ons andersyds ook nie bepaalde dele in sy werk in isolasie van ander dele in sy oeuvre te sien nie. Enige vorm van statiese kategorisering gaan eenvoudig teen die grein van Barth se denke. Al die Barth-kenners beaam dit deur die bank dat simplistiese opsommings van sy werk net nie kan of moet nie (vgl. Webster 2004, veral 1-19; asook Busch 2004). Sy werk is net té verweef, sodat dit eenvoudig nêrens met hetsy 'n frase, formule of sisteem mee “vasgevang” kan word nie. Trouens, dit is juis een van vele redes waarom daar die laaste paar dekades so 'n renaissance in Barth-studies

is, want hy kry dit oënskynlik reg om die klassieke teologiese vrae op so 'n “nondogmatic” wyse weer opnuut aan te spreek dat selfs latere generasies dit nog steeds nie kan ignoreer nie (vgl. McCormack 2008:282). Die dinamiese en bewegende aard van Barth se teologiese getuienis impliseer dat mens eintlik nooit die indruk kry dat hy hier of daar 'n laaste en finale woord oor die saak wil spreek nie. Dit beteken allermens dit is nie gewigtig en gesaghebbend nie, intendeel. Die eskatologiese aard van sy dogmatiek impliseer by voorbaat dat ons nooit hierdie getuienis as 'n epistemiese “gegewe” sal beskou nie, menende dít is nie bedoel as finale, tydlose, proposisionele dogmas nie. Hierdie bewegende aard van sy teologiese getuienis dui nie net op die gebeurlikheid rondom die Woord wat ons lief is iewers sal probeer lokaliseer nie, maar ook dat al die verskillende loci's in die dogmatiek ineengeveg en in diepe verbondenheid met mekaar verkeer. Dit is soos George Hunsinger (2015:291) – teen die agtergrond van sy bekende *How to read Karl Barth: The shape of his theology* (1993) – dit onlangs weer baie duidelik verwoord het met: “The remarkable unity-in-complexity and complexity-in-unity of Barth's theology can thus come into view without losing either the unity or the complexity by stressing one at the expense of the other.”

Alhoewel ons later in die subtemas wat kom dit in veel meer detail gaan uitspel, kan ons dalk reeds hier ter inleiding meld hoe paradoksaal en bedrieglik eenvoudig Barth homself versinnebeeld in die verband. Terwyl ons nou net gehoor het hoe moeilik en selfs ontmoedigend dit meestal is om Barth op te som, is dit natuurlik ook so dat Barth se styl in die CD gekenmerk word met 'n skynbare eenvoudige, kort en kernagtige opsommende paragraaf as aanvangswoord by elkeen van die onderskeie 78 paragrawe wat strek oor die 35 jaar (1932-1967) periode. Enersyds wil dit voorkom asof hy inderdaad opgesom kan word met die kort kernagtige paragraaf wat hy self verskaf, net om daarna andersyds “gou” agter te kom hoe omvattend-en-opnuut dit “met ander woorde” blyk te wees oor die 8353 bladsye van net alleen die CD.

Teen hierdie agtergrond is dit tog duidelik dat 'n verstaan van profetiese teologie wat uitsluitlik gebind is aan die profetiese amp as sodanig, moontlik die perd vir ons verkeerd sal opsaal vir die pad vorentoe. Nes ons in Barth se profetiese profilering van sy teologie moet rekening hou met sy persoonlike biografie en groter sosiale konteks, net só behoort ons ook in ons belangstelling na die profetiese amp rekening te hou met die inherente dinamika van sy oeuvre. Die versoeking met enige nadenke oor 'n bepaalde aspek van iemand se werk, is dikwels dat ons (letterlik!) in die uitlig daarvan, dit uit verband kan ruk en oorskat. Die ironie is dat só 'n oorskatting dikwels lei tot 'n onderskatting daarvan (vgl. Webster 1998:130 se kommentaar oor Bornkamm 1986 se werk in die verband). Dit is juis, gedagtig aan Smit (2012a) se insig van vroeër, die rede waarom ons dink 'n inleidende oriëntasie insake 'n groter vertrouwdheid met “Barth” se gesitueerdheid binne konteks, ons juis kan help om met groter omsigtigheid in die volgende hoofstukke met die profetiese amp (en die profetiese teologie daaraan verbonde) mee om te gaan.

Daar is natuurlik nóg 'n rede waarom só 'n profetiese profilering van Barth se teologie noodsaaklik is, naamlik dié insig om hom nie na-te-praat en na-te-doen in die sin van klakkelose herhaling en irriterende eggo nie. Gedagtig aan Barth se teologie, is die uitdaging veel eerder of ons kan begryp en insien waarop dit werklik neerkom in die s/Saak as sodanig. Anders gestel: Hoor en word ons gevorm deur die diepste bedoeling daaragter, en is wat ons doen, herkenbaar daarvolgens? Is ons waarlik in gesprek om ten einde nie as 'n replika na vore te tree nie, maar as iemand wie “after Barth” kan wees in juis verskeie sinne van die woord?

Dit is soos Keith Johnson (2019:347) dit onlangs stel: “If such a thing as a Barthian tradition exists in Christian theology, then Karl Barth cannot be considered a member of it. The very idea runs against the grain of his life and theology.” Dit is een ding om te sê wat hy gesê het, maar tog iets anders om agter die kap van die byl te kom, en op selfstandige dog getroue wyse so goed as moontlik weer te gee en self te begin na-doen. In die woorde van Eberhard Busch (2004:40): “We really first understand Barth’s work only when we do not merely understand his work but what it is that motivates it.” En as ons Barth se profetiese leer binne sy lewe en oeuvre wil naspeur, mag dit ons dalk net help om agter te kom wat het werklik agter die jare van geleefde teologie geskuil toe hy uiteindelik die profetiese amp teen so ’n rype ouderdom opnuut en verbeeldingryk uitgewerk het.

Die interessante is egter dat daar tans in Barth-studies ’n vreemde gaping in die verband bestaan. Vanuit verskillende hoeke gesien is daar ’n uitermatige beperkte en/of oënskynlik afwesige aksentuering insake die profetiese profilering van Barth se teologie. Jare gelede het John Webster reeds opgemerk dat die profetiese amp in Barth se versoeningsleer en teologie as ’n nog onontdekte skat beskou sou kon word. Enersyds meld Webster (1998:126) dat dit is ’n “exquisite piece of theological writing”, “his last great literary accomplishment”, en “it is also a highly complex text.” Andersyds, en soveel te meer belangrik teen die agtergrond van die voorafgaande: “Given the importance of Barth’s reworking of the *munus propheticum* for an understanding of the structure and content of his doctrine of reconciliation, its neglect in Barth scholarship is surprising” (Webster 1998:126). Trouens, Webster (1998:127) eindig die paragraaf heel gepas met: “Like much of Barth’s work, what he has to say here has yet to win an audience.” Hierdie situasie is twee dekades later nog grotendeels dieselfde met min verandering wat sedertdien plaasgevind het. In John L. Drury (2020:168) se mees onlangse woorde: “One of the best-kept secrets of the *Church Dogmatics* is its radical revision of Christ’s prophetic office.” Wanneer ons later in die volgende hoofstukke hierna die versoeningsleer se struktuur, die drieërlei-amp as sodanig, en die profetiese amp in besonder in oënskou neem, sal ons nog veel verder hierop uitbrei.

’n Tweede en meer algemene perspektief wat by Webster se gewaarwording hierbo aansluit, is dat daar in van die onlangse Barth-handboeke op omvattende wyse, en in besonderse detail, in sy werk ingegaan word, maar tog is daar vreemd genoeg ’n skynbare afwesige aksent aangaande die profetiese by name. Nog is daar iets te vinde oor die profetiese amp in die besonder, of oor profetiese teologie as beduidende term in die algemeen by Barth. Soos reeds hierbo genoem, behoort ons fyn te trap oor hoe ons dit nou stel, want so ’n skynbare stilte mag dalk net wees vanweë ’n deurgaans sprekende teenwoordigheid. Tog is dit opvallend dat daar byvoorbeeld in die *Westminster Handbook to Karl Barth* (Burnett 2013) se 98 temas/rubriek geen direkte en/of eksplisiete aksent op die profetiese as ’n konsep na vore tree in die werk nie. Weereens, gedagtig daaraan dat dit ’n komplekse teks is, en dat ons dit nie só wil aksentueer dat ons dit letterlik uit verband uit ruk nie, gevolglik onbedoeld oorskat, en nie insien hoe die ander nou verwante temas-en-rubrieke insake die profetiese noodwendig na vore tree nie, kan mens egter nie help om te wonder of ons nie steeds met ’n bepaalde onderskatte en onderwaardeerde deel van Barth se teologie onder sy eie kenners sit nie. Dieselfde afleidings kan ook van die formele struktuur van Beintker (2016a) se *Barth Handbuch* gemaak word in terme van hoe die temas en onderwerpe daarin benoem en bespreek word. Byvoorbeeld, Barth se teologiese profiel word aan die hand van drie temas bespreek, naamlik “fröhliche”, “kritische” en “originelle” (vgl. Beintker 2016a:404-422), en die vraag is nie of en selfs hoe die ongesproke woord tussen die

lyne lê en in die stiltes spreek nie, maar of ons nie wel tog iewers op 'n bepaalde punt en tyd dié tema kan en moet verwoord nie. Is dit net té vanselfsprekend en té voor die handliggend dat dit nie eens vermelding verdien in die soort van werke nie? Weet almal noodwendig dat van hierdie ander rubrieke en tematiese inskrywings nadruklik en noodwendig oor die profetiese amp en teologie handel? Net om te wys hoe 'n tergende vraag hierdie is, wys ons ook hoe die verwysing na die profetiese of profetiese amp ook nie voorkom in die saakregister nie (vgl. Beintker, 2016a:520-538). Wat die vraag nog verder stempel, is dat Barth self die *munus propheticum* met ander woorde en name – “Jesus Christ, the true witness” – benoem en beskryf, en dat dit op verskeie vlakke in ag geneem moet word. Hoe die kloutjie by die oor pas, is daarom 'n wesenlike vraag.⁷³

'n Verdere indruk wat mens deurgaans in die (veral vroeëre) literatuur kry, is dat wanneer Barth se profetiese profiel wel geaksentueer word, dit eintlik in so 'n verskraalde sin na vore tree. Die aksent val meestal op twee areas in die verband. Die oorwegende tendens is om Barth in sy vroeë Safenwil dae as profeet te skets. Die bekende Duitse joernalis, Heinz Zahrnt (1966:24), stel dit in sy invloedryke *Die Sache mit Gott* taamlik afwysend met: “Man darf Barth nicht als Systematiker, man muß ihn als Propheten nehmen.” John Bowden (1983) sluit hierby aan, maar weliswaar dan meer in 'n simpatieke en positiewe sin. In Bowden se inleidende dog werklik interessante skets oor Barth se loopbaan as teoloog, raam hy hom juis aan die hand van verskillende portrette in die volgende chronologiese orde van “pastor – prophet – professor – politician – patriarch – & passing.” Natuurlik is daar bepaalde heuristiese meriete in só 'n benadering, maar die vraag bly of dit nie uiters reduserend met Barth se profetiese profilering

⁷³ Dieselfde soort van oefening is ook gedoen met Paul Dafydd Jones & Paul T. Nimmo (2019) se *The Oxford Handbook of Karl Barth*, en met dieselfde soort van bevindinge. Nog in die inhoudsopgawe, nog die indeksregister, word die profetiese by name geartikuleer. Onder die hofie van “[Intellectual] Contextualizing Barth” is daar wel 'n bespreking oor “Barth and politics” (Gorringe 2019), en so ook later onder “Thinking after Barth” 'n bespreking oor “Barth and public life” (Werpehowski 2019), wat maar net weereens bevestig dat ons nie net tussen die lyne moet lees, en wyer moet naspeur nie, maar ook waarskynlik (weer) hieroor moet begin skryf. Beide Gorringe en Werpehowski se gevolgtrekkings waartoe hul kom, bevestig ons aanvoeling vir só 'n sluimerende dog invloedryke profetiese verbeelding in Barth se werk. Gorringe (2019:191) vat die bekende (en vir baie berugte) Barth-politiek verhouding – en so ook in pas met Smit (2009f) se gedagtegang van vroeër – soos volg saam: “However, politics was not the decisive thrust or interest of his theology: this was the Word of God which was to be heard in the church and proclaimed to the world. A number of commentators have highlighted the ideological-critical function of Barth’s work, and in particular of his understanding of Scripture. This is fair enough, especially given the absence of realistic democratic alternatives. The critique of ideology sometimes seems to be the most that can be done. But to make this main characterization of Barth’s work would be a serious misrepresentation. The major note of his theology is always one of gladness, of the divine ‘Yes’ human beings. ... This word of grace is what truly shapes our world, and hearing it, bearing witness to it, and responding to it is the substance of Christian political work.” Buiten dat Gorringe hiermee ons nuuskierigheid na die spel tussen 'n implisiet-en-eksplisiet profetiese profiel by Barth stimuleer, noem ons ook – net om die punt nog verder te onderstreep – dat die deel wat ons uit bogenoemde aanhaling weggelaat het, juis 'n aanhaling was vanuit Barth se profetiese amp (CD IV/3, 242). Dieselfde soort van verweefdheid, oorvleueling-en-onderskeiding, en “latente” teenwoordigheid van die profetiese by Barth, is ook in die slotwoorde van Werpehowski (2019:562) te bespeur wanneer hy skryf: “Finding agreement about the common good through public deliberation need not and, for that matter must not, foreclose a continuing and concrete prophetic involvement that complements arguing about our common good with a critical, hopeful, and likely distinctive *social embodiment of it*.”

Dieselfde soort van patroon en tendens is ook in George Hunsinger en Keith L. Johnson (2020) se mees onlangse *Wiley Blackwell companion to Karl Barth* teenwoordig. Nêrens in die twee volume bundel (wat amper tesame 1000 bladsye beslaan) word die “profetiese” verhef tot 'n spesifieke tema van bespreking nie. Dit beteken egter allermens dit is 'n afwesige tema in die bespreking. In verskeie van die opstelle – waaronder byvoorbeeld die werk van Drury (2020) waarna ons reeds vroeër verwys het – is daar belangrike aksente (selfs al is dit ook net 'n sin of twee) op die belang van die profetiese in ons verstaan van Barth se lewe en werk. Kortom: Dit wat só “vanselfsprekend” is, moet dalk opnuut (weer) onder woorde kom om van-self-te-spreek.

omgaan nie. Alhoewel Bowden (1983:3) die volgende stelling komplimenterend aanbied in sy blik op Barth, kan ons nie help om te wonder of dit nie uiteindelik tot 'n verskraalde en misleidende beoordeling van Barth sou lei nie:

“At the same, his early writings put him among the prophets. Without excess of modesty, Barth more than once included his own name in a sequence going back through representatives of the darker, more questioning side of Christianity, with Kierkegaard and Dostoevsky, St Paul and the prophet Jeremiah. Others have not quarrelled with his verdict; *indeed they have said that in the future it is as a prophet rather than as a church father that Barth will be remembered*” [Klem – ML].

Ons moet toegee dat die profetiese dikwels in hierdie sin verstaan word, maar wat as Barth dit nie só gesien het nie? Wat as dit só gestel eintlik teen die grein van sy werk ingaan? Dit is opvallend om onlangs ook te bespeur hoe dieselfde soort van kategorisering bly voortleef in Keith Johnson (2019:347) se onlangse werk oor Barth. In sy baie goeie *The essential Karl Barth*, sluit Johnson sy werk af met 'n slothoofstuk oor “The tradition of Karl Barth”, en profileer dan juis ook met 'n eerste sub-hofie wat lui, “From prophet to theologian”. Alhoewel die terme by Johnson mekaar nie noodwendig uitsluit nie, is dit 'n vraag of só 'n bedoeling van 'n bepaalde progressie van die een na die ander regtig korrek is, en of dit nie veel eerder van meet af ten nouste op mekaar betrek moet word nie.

'n Ander aksent wat dikwels ook in dié verband opduik, is natuurlik Barth se leidinggewende rol tydens die kerkstryd in die vroeë 1930s. In sy onlangse biografiese skets vir “Evangelicals” in die Noord-Amerikaanse konteks, meld Mark Galli (2017:xiii) byvoorbeeld: “We have to move beyond the cartoonish summaries (evil Hitler, cowardly church, prophetic Barth) if we are going to learn from this era.” 'n Paar jaar van te vore het Angela Dienhart Hancock (2013) 'n uitstekende in-diepte ondersoek geloods na die konteks en profetiese aard van Barth (1991) se (berugte) *Homiletics* wat hy noodgedwonge tussen 1932-1933 in Bonn gelewer het.⁷⁴ Sulke studies help om 'n groter blik en waardering te ontwikkel vir die profetiese profiel van Barth se teologie, maar dit bly 'n teregende vraag of dit waarlik as voldoende beskou kan word.⁷⁵ Kortom:

⁷⁴ 'n Groot deel van die kontroversie aangaande Barth (1991) se *Homiletics* het te make met David G. Buttrick (1991:9) se voorwoord tot die boek waarin hy onder meer die volgende oor die teks te sê gehad het: “Perhaps the most disturbing of Barth’s polemics is his attack on ‘relevance.’ For example, he regrets ever having mentioned World War I in his own sermons. ‘Pastors,’ he wrote, ‘should aim their guns beyond the hills of relevance.’ While most of us would agree that a nervous, topical preaching passed on ever-changing daily headlines may be deplorable, are we willing to tell Allan Boesak or Bishop Tutu to stop referring to apartheid in preaching – particularly if we are white Reformed church people?” Hancock (2013) se studie het dan juis ten doel om dié soort van misverstand aan te spreek, en Barth se werk behoorlik in perspektief te stel.

⁷⁵ Hancock het intussen haar lens vergroot deur nie net te fokus op die vroeë Barth van die 1930s en daarvolgens sy profetiese getuienis te skets nie, maar ook al meer Barth se verdere betekenis vir prediking vandag vanuit die profetiese amp (CD IV/3) te belig. Soos sy dit tereg stel: “In many discussions of Barth and the practice of preaching, it is common to find robust engagement with Barth’s exegesis of the threefold Word of God as it is found in the first volume of *Church Dogmatics*. Much less likely to make an appearance is Barth’s later return to the question of the ‘why’ and ‘how’ of human speech about God in the context of the doctrine of reconciliation in *Church Dogmatics* IV” (Hancock 2019:584).” En selfs al gaan Hancock (2020) voort om eksplisiet op CD IV/3 se profetiese verbeelding te fokus, weet sy maar al te goed dat Barth dit hierin oor veel meer het as net prediking per se. Uiteraard is dit 'n belangrike ontwikkeling by haar en die literatuur in die algemeen waarvan ons met waardering kennis neem, maar in die lig van die argument wat ons hier probeer voer, het ons egter nog veel meer in gedagte as net “Barth and preaching” (Hancock 2019), en/of “The prophetic agency of Jesus Christ and the task of preaching” (Hancock 2020).

Is daar nie juis meer aan Barth se teologie en profetiese profiel om wyer en dieper te kyk as net hierdie aksente en gebeure nie?

Wat oënskynlik afwesig en gebrekkig voorkom insake Barth se profetiese profiel, is met 'n eerste oogopslag weer allermens die geval insake Barth se politieke profiel. Verskeie bekende studies – dink maar net aan Hunsinger (1976) se *Karl Barth and Radical Politics*, Gorringer (1999) se *Against Hegemony*, of Frank Jehle (2012) se *Ever Against the Stream* – het al gewys hoe integraal die sosiaal-politieke etiek tot Barth se werk is, sodat 'n enger en soms beperkte verwysing na die profetiese Barth, soveel te meer vreemd voorkom. Hiermee probeer ons nie om voor te stel dat ons met vinkel en koljander te make het nie, maar wel dat ons insake die nodige onderskeiding en nuansering tussen die sosiaal-politieke en die profetiese in Barth-studies met 'n teregende vraag gelaat word. Nes Smit (2009f) vroeër daarop gewys het dat ons byvoorbeeld nie verkeerdelik die indruk moet kry dat die primêre oorwegings agter die lees van Barth tydens die 1980s se noodtoestande in Suid-Afrika van 'n politieke reaksionêre aard was nie (vgl. Villa Vicencio 1988), net só behoort ons ook die profetiese profilering van Barth se teologie met groter onderskeiding in perspektief te stel. Fyner nuansering wat met 'n profetiese profiel en teologie van Barth bedoel word, mag ons dalk nie net help om groter klarigheid na Barth se relevansie en resepsie in Suid-Afrika te verkry nie, maar ook wat nou eintlik met die betwiste en omstrede profetiese teologie en rol van die kerk heimlik bedoel word.

In kort, om verskeie redes is dié vraag na 'n profetiese profilering van Barth se teologie van wesenlike belang. Dit is nou ons taak om te wys hoe die profetiese profiel van Barth verskeie aksente bevat wat mekaar wedersyds veronderstel en insluit, sonder dat dit noodwendig die alfa en omega verteenwoordig. Wanneer ons egter uiteindelik by die laaste woord kom, wat ook as eerste woord sou kon dien met die afskop, dan behoort ons te weet dat daartussen lê verskeie aksente en gedagtes wat tog 'n integrale deel vorm van ons verstaan na die vraag en tema daarvan.

'n Profeet word nie in sy eie land geëer nie

Die Bybelse gesegde van 'n profeet wat nie in sy eie land geëer word nie (vgl. Matt. 13:57), sou ons onwillekeurig met die profiel van Barth kon assosieer. Hierdie soort van profetiese assosiasie met Barth se lewe en werk het op verskeie maniere veral teen die einde van sy lewe na vore getree. So byvoorbeeld verwys Bowden (1983:87) na 'n seldsame opname van een van Barth se laaste lesings, en reageer dan ten aanhore daarvan met: “[T]he muted applause at the end is deeply depressing.” Barth skryf in die voorwoord van CD IV/4 se doop-fragment die volgende:

“I foresee that this book, which by human judgment will be my last major publication, will leave me in the theological and ecclesial isolation which has been my lot for almost fifty years. I am thus about to make a poor exit with it. So be it! The day will come when justice will be done to me in this matter too.”

Dit is inderdaad opvallend dat Barth se eerste amptelike openbare erkenning in Switserland eers in 1959 sou plaasvind tydens die groot Calvin-vieringe van daardie jaar toe hy uiteindelik ook deur 'n Switserse universiteit vir 'n eredoktorsgraad benoem is (Bowden 1983:87-88). Uiteindelik sou hy kort voor sy dood nie minder nie as 11 eredoktorsgrade onvang het, waarvan

die eerste reeds in Januarie 1922, enkele maande na sy aankoms in Göttingen, vanaf die universiteit in Münster, aan hom toegeken was (Bowden 1983:35). Verskeie gebeure rondom sy aftrede in 1962, na 27 jaar se diens aan die universiteit in Basel, het talle met 'n bepaalde wrang smaak in die mond gelaat. Eers was daar die onverkwiklikheid rondom die aanstelling van sy opvolger, want Helmut Golwitzer vanuit Berlyn “was politically intolerable for Switzerland, and the old hostility to Barth’s theology and politics flared up again” (Busch 1976:454). Dit was egter veral die reaksie van Edgar Salin, 'n politieke ekonoom en visi-rektor aan die universiteit van Basel op daardie stadium, wie veral baie uitgesproke en afwysend was in sy reaksie op Barth se werk en nalatenskap (Busch 1976:455). Natuurlik het dit nie ongesiens verby gegaan nie, soos veral gesien kon word in die studente se heftige openbare protes daarna; wat natuurlik weer sterk herinner aan die destydse studente-protes tydens sy ontslag in Bonn in 1935 (Busch 1976:256). Neem ons daarby verder in ag hoe Barth onder (van) die Baselse media dikwels geskets was oor die jare as ‘Heilige Jerome in sy studeerkamer’ (Busch 1976:392), skynbaar kwalik bewus van wat werklik daar buite aangaan soos hy voorberei vir sy klasse en skryf aan sy *Die Kirchliche Dogmatik*, dan is die omstredenheid en kontroversie wat Barth omring en vergesel het, omtrent fassinierend.

Hierdie misplaaste profetiese erkenning rondom Barth het dikwels ook nie sonder 'n bietjie humor, en 'n kwinkslag of twee, plaasgevind nie. Een keer toe iemand Barth aan 'n onbekende persoon op straat voorstel as “Dit is Karl Barth”, wou die persoon weet of Barth dan die invloedryke teoloog ken, waarop Barth geantwoord het: “Ken ek hom? Ek skeer hom elke oggend!” (Bowden 1983:11). By 'n ander geleentheid weer wat Barth baie genot verskaf het, was tydens 'n diensbeurt as soldaat aan die grens (en natuurlik op sy versoek) toe 'n medesoldaat by hom wou weet hoe hy dit regkry om nie met die bekende professor Barth verwar word te word nie (Bowden 1983:63).

Tekenend van die omstredenheid en kontroversie wat Barth se lewe gekenmerk het, was egter veral simbolies sigbaar met sy begrafnis op 14 Desember 1968 vanuit die katedraal in Basel.⁷⁶ Dit was veral by dié geleentheid dat die uitdrukking van 'n profeet wat nie sommer in sy eie land geëer word nie, onwillekeurig by ons opkom. Frank Jehle (2012:1) lei juis sy politieke biografiese skets van Barth in met 'n beskrywing van 'n bepaalde ambivalensie wat die geleentheid sou kenmerk. Aan die een kant was die begrafnis op nasionale radio uitgesaai, maar aan die ander kant was daar geen amptelike staatsverteenvoordiging by die geleentheid teenwoordig nie (terwyl daar weke van te vore wel by so 'n afvaardiging was by Karl Jaspers se roudiens). Sedert Barth se terugkeer na Switserland in 1935, was hy al te dikwels as 'n klip in die skoen van die regering en vele ander kollegas beskou. Jehle (2012:70) wys daarop dat Barth se omstrede politieke gedagtes tydens en ná die Tweede Wêreld Oorlog waarskynlik daartoe aanleiding gegee dat die intelligensiedienste (plaaslik, sowel as vanuit die VSA) hom fyn dopgehou het – en waarskynlik afgeluister het – en hom op talle maniere aan bande wou lê om nie vrylik op sy weg te gaan nie. Die soort van Switserse neutraliteit wat die staat altyd graag wou handhaaf, het eenvoudig deurgaans haaks met Barth se posisie oor die jare heen gestaan (Jehle 2012:68).

Dit is egter belangrik om hierdie Bybelse gesegde van die profeet wat nie in sy eie land geëer word nie, nie net met Switserland te assosieer nie. Soos reeds vroeër gemeld, was Barth veral

⁷⁶ Dit is die einste katedraal waarin hy nie wou hê dat daar enige gebrandskilderde vensters en/of ander estetiese simbole in moes kom nie (vgl. Busch 1976:385, 474).

teen die einde van sy lewe intens bewus van 'n bepaalde ervaring van isolasie wat sy werk oor jare heen sou meebring. Een van die invloedryke bronne wat Barth se resepsie veral in Duitsland negatief beïnvloed het in die jare rondom sy dood, was Heinz Zahrnt (1966) se werk na wie ons reeds vroeër verwys het. Zahrnt (1966:225) spreek homself soos volg oor Barth uit:

“Am einseitigsten, radikalsten, großartigsten und geistreichsten hat Karl Barth den christozentrischen Standpunkt in der politischen Ethik vertreten. ... Barths zu aktuellen politischen Fragen, die wegen ihrer schockierenden Mischung aus theologischer Unbefangenheit und politischer Unbedachtsamkeit die Gemüter der deutschen Bundesbürger jedesmal heftig zu erregen pfeigten.”

Vanuit bogenoemde aanhaling word verskeie sake vir ons al duideliker. Barth word hier teen einde van sy lewe al meer in verskeie kontekste geskets in terme van 'n bepaalde (vertekende) “buitestaander”, soos ook grotendeels die geval was in die Suid-Afrikaanse konteks op daardie stadium. Verder is dit ook vanuit die bogenoemde duidelik dat Barth se sosiaal-kritiese bewussyn 'n integrale deel van sy teologiese verbeelding gevorm het, sodat ons ook binnekort verder hierop sal moet uitbrei. Belangrik egter vir nou is dat ons nie hierdie soort van “uitsondering” en “afsondering” insake die profetiese profiel van Barth slegs as 'n bepaalde nadraai van sy lewe sal sien nie, maar soos hy dit immers self vroeër verwoord het, dié aspek het eintlik sy ganse loopbaan oor al vyf dekades heen gekenmerk.

Dit val ons vervolgens op dat Barth (1963:109-120) pertinent in sy bekende laaste reeks lesings getiteld, *Evangelical Theology: An introduction*, juis oor “solitude” sou nadink as een van die moontlike bedreigings waarmee 'n teoloog voortdurend te make het. “Whoever takes up the subject of theology discovers himself immediately, recurrently, and inevitably banished into a strange and notoriously oppressive solitude” (Barth 1963:110). 'n Paar bladsye verder gaan hy voort en maak dit ook van toepassing op die Christelike geloofsgemeenskap: “The community must endure and bear its isolation with dignity and cheerfulness; it will endure and bear its solitude as a form of the threat and risk that do not adhere to it by chance alone” (Barth 1963:115). Barth (1963:117) wil duidelik dié tema in 'n teologiese lig sien: “The real cause, however, for the loneliness of the man concerned with theology is the special theological thinking that is invariably demanded of him.” Gedagtig aan die noue verbondenheid tussen die sosiaal-etiese bewussyn van Barth en sy bepaalde (profetiese) teologie, eindig hy kenmerkend die lesing met die volgende woorde:

“Finally, however, theology is not simply exegesis, Church history, and dogmatics. It is ethics as well. Ethics is the scrutiny of a definite conception of the divine command which is implied in and with the divine promise. ... Ethics seems to formulate the practical task assigned to man by the gift of freedom. ... Although theology is no enemy to mankind, at its core it is a critical, in fact a revolutionary affair, because as long as it has not been shackled, its theme is the new man in the new cosmos. Whoever takes up this theme must be prepared, precisely because of what he thinks and says in the *practical* sphere, to displease the masses. ... Admittedly, its voice will be that of the ‘lonely bird on the housetop,’ resounding pleasingly only in the ears of a few, and constantly exposed to the danger of being shot by the first comer – a risk that is perhaps not always insignificant. It is likely that theology will scarcely ever become popular, as little with the pious as with the children of this world, precisely because of the ethical and practical disturbance that issues from it directly and indirectly. Whoever involves

himself in theology, if he does this seriously, must be ready and able, in a given situation, to endure and bear loneliness just in respect to his practical ethics ” (Barth 1963:118-120).

Alhoewel die verwysing na Psalm 102:7 en die gedagtes daaromheen ’n ander vroeëre en baie bekende profetiese teks en gebeure in Barth (1933) se oeuvre oproep – *Theologische Existenz heute!* – is dit belangrik om te let dat Barth nie oor dié “afsondering” as ’n “uitsondering” dink nie. Dit is nie uitsonderlik in die sin van afsonderlik in sy teologie nie, maar ’n sentrale en integrale kenmerk daarvan. Gedagtig byvoorbeeld aan die vroeë 1930s se kerk-stryd, die gebeure rondom die gepaardgaande *status confessionis*, en Barth se hand in 1934 se Barmen Verklaring, noem Drewes (2015:17-18) tereg dat dié soort van isolasie en afsondering ’n trajek – en nie net ’n bepaalde moment of gedagte nie – in Barth se lewe verteenwoordig. Dit sou met ander woorde misleidend wees om Barth se profetiese profiel eintlik te wil bly assosieer met bepaalde gebeure en sekere fases van sy lewe; óf, selfs as ’n sekere nadraai van sy lewe en werk te wil sien. Daarom is dit vervolgens belangrik om dié vroeëre Barth se ontwikkeling só oor te vertel dat die langdurige en blywende profetiese aard daarvan sterker na vore tree as wat ons dikwels in die literatuur aantref.

Amper ’n dekade na die eerste verskyning van Barth se eerste kommentaar op die Romeine-brief, vertel Bowden (1983:27) hoe Barth in die voorwoord van 1927 se *Die Christliche Dogmatik im Entwurf* terugkyk en reflekteer op daardie gebeure met die volgende beskrywing:

“Barth himself described the disturbance he was to create in theology by comparing himself to someone groping his way up the stairs in a dark church tower and clutching at the handrail for support. Instead, he has hold of the bell rope, and suddenly to his horror hears the great bell ringing out above him.”

’n Ander bekende beskrywing waarna dikwels ook in dié konteks verwys word, is dat hierdie werk van hom “fell like a bombshell on the playground of the theologians” (Galli 2017:x). In die Engelse vertaling tot die Romeine-brief in 1932 (en nou in al reeds die sesde weergawe, alhoewel nog in wese die tweede weergawe), sinspeel Barth (1968:v) self op dié min verbeelding wat dit verg om hierdie werk te hoor teen die agtergrond van die bomme wat nie ver daarvandaan geval het nie. Daar is verskeie aspekte wat in die verband belangrik is om te benadruk. Barth het nooit hierdie “kommentaar” op Romeine as ’n soort “bom” geskryf waarmee hy graag wou “skok” nie. Die bedoeling daarmee was nie om te publiseer, bepaalde roem te verwerf, homself in omstredenheid te hul, of selfs te beywer vir ’n loopbaan in die akademie nie. Trouens, ons plaas “kommentaar” tereg in aanhalingstekens, want Barth verwys eintlik daarna as sy “copy-book-exercise” (Busch 1976:98). Daarmee bedoel hy eintlik dat dit ten diepste vir homself en paar vriende was om sin te maak van die krisis-situasie waarin hul hulself bevind het. Vanuit sy gesprekke met sy goeie vriend Eduard Thurneysen tydens ’n vakansie in Junie 1916, was dit vir beide duidelik dat hul soeke na ’n teologie vanuit hierdie krisis op ’n “wholly other” teologiese basis sou moes gebeur (Busch 1976:97). Daaragter het ’n bepaalde ontwaking geskuil wat reeds stadig maar seker plaasgevind het soos hy met die werk en eise van die bediening in 1911 in Genève begin het. Busch (1976:58) meld dat Barth reeds daar al ’n bepaalde belangstelling begin verloor het in akademiese teologie wat hom nie kon help met die uitdagings waarvoor hy gestaan het nie; en daarom het die aanvanklike plan van ’n moontlike doktoraal onder Harnack se begeleiding, ook maar al te vinnig soos mis voor die son verdwyn.

Wat die bogenoemde situasie beslis nog verder aangehelp het, was dat daar 'n ander bom sou bars, nog voor die bomme behoorlik sou begin val. Barth se sweer van ontnugtering met die akademie bars uiteindelik oop toe hy op 1 Augustus 1914 kennis neem dat drie en negentig Duitse akademici, waaronder Wilhelm Hermann, Adolf von Harnack, en Martin Rade (almal leermeesters vir wie hy groot bewondering gehad het), hulself sou skaar by die verklaring tot die uiteindelijke Groot (en Eerste) Wêreld Oorlog (Busch 1976:81). Rumscheidt (2013:92) werp verder lig hierop wanneer hy noem: “The relationship between Kaiser and Harnack was so close that the Kaiser asked Harnack to write his speech to the German nation after the outbreak of World War I.” Busch (1976:81) verwoord Barth se geskoktheid soos volg: “Their ‘ethical failure’ indicated that ‘their exegetical and dogmatic presuppositions could no longer be in order.’” Dié situasie, én die diepste bedoeling agter die eerste kommentaar op die Romeine-brief, was eenvoudig die volgende: “We tried to learn our theological ABC all over again, beginning by reading and interpreting the writing of the Old and New Testaments, more thoughtfully than before” (Busch 1976:97). Dit is absoluut merkwaardig om te hoor hoe Barth toe, alla Augustinus, die Bybel geneem het, en die Romeine-brief aandagtig onder die appelboom in sy tuin in die somer van 1916 begin lees, en so goed as moontlik wat hy daarin gehoor het, neergeskryf het. Kort na hy hiermee begin het, lewer Barth (1957:28-50) op 06 Februarie 1917 'n ander bekende lesing, “The new world within the Bible”, wat 'n besonders goeie en raak beskrywing was van die soort ontdekkingswerk waarmee hy besig was. Wanneer Barth uiteindelik op 16 Augustus 1918 in sy dagboek skryf “Romans finished” (Busch 1976:105), is dit belangrik om te onthou hoe Busch (1976:98) vroeër uitdruklik gemeld het dat Barth daarna verwys het as 'n boeiende “copy-book exercise”; geoormerk en bedoel “for myself and for the private edification of Eduard Thurneysen and other fellow sufferers”; en veral dat dit “was the discovery of the Bible which held his attention.” Paul Nimmo (2017:4) herinner ons tereg aan die nuanse van hierdie ontdekking met die volgende insig: “[I]nstead of trying to think *about* Paul, it sought to think *with* Paul, recognizing that the message of the apostle was not simply for his own time, and that the prevailing historical-critical method for the interpretation of Scripture had its limits.”

Om die bogenoemde verhaal nog verder in perspektief te stel, is dit die moeite werd om te onthou dat Barth selfs nog teen die einde steeds gewonder het of hy dit regtig moes doen: “Does the good God really want this piece of writing?” (Busch 1976:105). Boonop was dit ook nie 'n geval dat die uitgewers tou gestaan het om dit vir hom uit te gee nie. Drie bekende Switserse uitgewers het nie daarin belanggestel nie, en indien dit nie vir 'n vriend se ruim finansiële bydrae was nie, kan ons maar net wonder hoe die geskiedenis sou verloop het. Grotendeels self-uitgegee, 1000 kopieë gedruk in Desember 1918, met publikasiedatum 1919, val daar na die einde van die Groot Oorlog – wat seer sekerlik tegelykertyd as die slegste sowel as die beste van tye beskryf sou kon word – nog 'n bom, maar die keer 'n ‘gans andere’ soort van teologiese bom op die speelgrond van die teoloë.

Buiten dat Barth met sy Romeine “kommentaar” nie soseer *oor* en *aangaande* die teks wou dink nie, het dit nog minder *teenoor* die teks stelling ingeneem in die sin van 'n kommentator wie heimlik dink hy/sy weet beter as die outeur van die brief self. Om *met* Paulus te lees, was om na die teks te begin luister met die oog op dít waarvoor die teks ten diepste bedoel was, naamlik as God se Woord aan ons. Angela Dienhart Hancock (2013:15) vat dit goed saam in haar kommentaar hierop:

“Barth’s study of Romans led him to the realization that what consumed Paul and every other prophet and apostle in the Bible was a desire to point to something – not religious experience or history or morality or their own pious personality – but to God. The interpreter stands with the author, with the witness, looking where they are looking, rather than standing over against them, parsing their psyche or mythology instead of taking their words seriously.”

Die punt wat ons hierbo probeer maak, word ook deur die gesaghebbende John Webster (2012:130) benadruk as hy skryf:

“After the early lecture on ‘The New World of the Bible’ from February 1917, the most substantial exercise in this reconceiving of the exegetical task is *Romans* (it is an oddly neglected fact that *Romans* is intended by Barth neither as an onslaught on historical criticism nor as a statement of his theology, but as a commentary on a Pauline epistle). *Romans*, however, with its polemical prefaces to the first, second, and third editions, in only part of a larger project in which Barth rethinks Scripture and scriptural exegesis in the context of a renewed theology of revelation.”

Dit is hierdie “Skrif-beginsel” wat Barth dryf en aanvuur, en gedagtig aan die dubbelsigtheid aan die gedagte verbonde, was dit veel eerder en al meer ’n geval van waardeur hy nou besit en beheer was, as wat hy noodwendig sou besit, laat gebeur, en self beheer.⁷⁷ Dit was bedoel as

⁷⁷ Karl Barth (2017) se kommentaar op die Efesiërsbrief van 1921-22 is in dié opsig net so belangrik om van kennis te neem. Dit is van die eerste klasse in Nuwe Testamentiese eksegeese wat hy sou gee na hy in Göttingen in 1921 aangekom het. (Ons weet ook vanuit sy biografie dat hy vanaf 1918 tydens sy bediening in Safenwil intens met die Efesiërsbrief omgegaan het. Buiten dat hy daardie jaar die brief met sy belydenisklas bespreek het, sou hy ook in die daaropvolgende jaar vir etlike maande ’n preekreeks inrig rondom die brief aan die Efesiërs. Midde in die tyd toe hy skryf en later hersien aan sy bekende kommentaar op Romeine, was hy ook geboei deur Efesiërs! Soveel sô dat hy juis na die voltooiing van die bekende tweede uitgawe op Romeine in 1921 – waarvan hy elke lieue sin intussen sou oorskryf voor sy vertrek na Göttingen waar – sy eerste akademiese lesings in Nuwe Testamentiese eksegeese juis sou begin met ’n kommentaar op Efesiërs). Gevolglik is die onlangse vertaling van die Efesiërskommentaar in Engels deur verskeie Barth-kenners verwelkom. Die kommentaar help beslis om te sien hoe Barth nou verder te werk gaan na die bom van sy vroeëre werk op die speelgrond van die teoloë geval het; en nou as’t ware begin ontplof soos sy teologiese insigte verskerp. Daar is merkbare ooreenkomste sowel as verskille tussen sy bekende tweede uitgawe op Romeine en hierdie Efesiërskommentaar. Barth slaag met laasgenoemde veral daarin om al meer sy eksegetiese bevindinge en teologiese antenna met mekaar te integreer. Francis Watson (2017:20) noem in sy inleidende opstel tot die kommentaar die volgende veelseggende woorde: “The movement is no longer *away* from the text but *around* it. Barth’s Ephesians is not transparent; it bears witness.” In kort, daar word nie hier gebreek met die idee van om al meer *saam met* die grein van die teks te lees nie, intendeel! Wat Watson vir ons uitwys, is dat die intensiteit en graad van die insig eintlik al verder verdiep en ontwikkel in Barth se praktyk. Tekenend hiervan is veral te siene in die hoe Barth die semester sou laat verloop tydens sy lesings. 10 van die 13 beskikbare lesings in die semester handel oor Efesiërs 1:1-14! Barth (2017:92) se kommentaar by lesing vyf, na studente amptelik gekla het hul vorder te stadig (amper halfpad in die semester oor die eksegeese van Efesiërs en hul is maar nog net by 1:3), is nogal insiggewend: “Complaint: too slow; text not simple, not insignificant, not first controversy. *Understand*: to understand something from the word, no control how far to understand or not to understand. ... Our goal is to *understand* the text. We have no control over how far we go or do not go when it is a matter of understanding something from the word.” Buiten dat Barth geglo het dat hierdie doksolgie en proloog ontsettend baie openbaar (en ons nie daardeur durf jaag, of ons self die pas moet probeer bepaal nie), het dit terselfdertyd ook ’n belangrike merk op sy eie teologiese ontwikkeling gehad. Nes in sy lees van Romeine, is die vertrou en vreugde volkome in die *Sache* van die teks wie self opnuut kontak met die hoorders (sal) bewerk. Barth (2017:126) se laaste woorde oor hierdie inleidende perikoop (1:14) stel dit soos volg: “I hope that I have convinced you that it is possible to enter sympathetically with Paul and not only to see along with him at that point where *the subject matter, the incommensurable, Jesus Christ*, speaks and becomes his own interpreter. Since the passage affords such extraordinary possibilities for such a reading, I am surprised that it has not been more prominent in historic and systematic accounts of Christianity, and I hope that you are not disappointed that we have devoted the majority of the course to it.”

getuienis en heenwysing na die Saak as sodanig, in plaas daarvan om hom, of selfs die soort van “na-denke” as dié eintlike Saak voor te hou. Alhoewel sy vroeë werk wel dialektiese kenmerke vertoon, soos veral duidelik herkenbaar is in die bekende Tambach-lesing van 1919, “The Christian’s place in society,” en dít in werklikheid die lout was wat sy Romeine “bom” in die maande daarna in Duitsland oornag sou laat ontplof, is dit ook belangrik om uitdruklik te noem dat Barth nooit die term “dialektiese teologie” (waarmee die soort van teologie hierna geassosieer sou word) as ’n programmatiese uitdrukking van ’n nuwe soort teologie gebruik het nie (vgl. Korsch 2013:50). Só ’n soeke en voorstelling na ’n program, of selfs die skynbare kontroversie en omstredeheid daaraan verbonde, was nooit Barth se bedoeling en verstaan van die bepaalde trajek wat in sy loopbaan na vore sou tree nie. Daarom, om bloot Barth se profetiese profilering te assosieer met die sogenaamde kenmerk van ’n profeet wie nie in sy eie land geëer word nie, is tog duidelik waarop dit nie volkome aankom in die verband nie.

In die plek van wat later sou blyk om eintlik maar nog net ’n “hermeneutiese manifest” te wees (vgl. Gadamer 2004:510), sou daar binne twee jaar slegs die voorwoord van oorbly, sodat die Godheid van God nog sterker na vore kon tree, en ons gevolglik met nog groter kritiese helderheid die Verligting se oorheerste belangstelling in metode en verstaan as sodanig kon sien vir wat dit in wese werklik was (vgl. Burnett 2013a:95). Só gestel, word dit al duideliker dat daar agter die aanvanklike “Nee” reeds “The deep secret Yes” geskuil het, en mettertyd al duideliker na vore sou tree (vgl. Webster 2004:20-48) in Barth se werk. Die afsondering mag dalk selfs uitsonderlik wees, sodat ons selfs daarmee begin het, maar dit het beslis nie die laaste woord nie. Alhoewel die afsondering, uitsondering, omstredeheid en kontroversie wat dikwels met profete geassosieer word, ook Barth se lewe sou “raam” en “omsluit”, en daar uiteraard daartussen nog talle tekste en vele ander gebeure is waarop ons sou kon wys en uitbrei, sal dit eintlik misleidend wees om langer op die spoor te volhard en Barth se profetiese profilering hiervolgens te skets, en nie eerder aan te beweeg en te bly soek na dít waarop en waarlangs dit nog verder inderwaarheid sou neerkom nie. Of, en dalk beter gestel: Tussen die begin en einde, en tussen al die verskillende lyne en kontroversiële gebeure – wat dikwels met die klassieke idee van die profeet wie nie in sy/haar eie land geëer word nie geassosieer word – hoor ons van ’n besondere voortgaande en opbeurende teologiese bewussyn in Karl Barth se getuienis. Ons mag dalk diep onder die indruk gekom het van ’n klassieke profetiese kenmerk, maar die inhoud van die getuienis stempel dit uiteindelik as geen doel opsigself nie. Laat ons vervolgens aangaan, en verder ingaan op ’n ander nou verwante aspek verbonde aan beide Barth se teologie én die konsep van die profetiese in die algemeen, naamlik ’n sosiaal-kritiese bewussyn en betrokkenheid, en sien hoe die vurk hier aan die hef steek.

’n Sosiaal-kritiese bewussyn en betrokkenheid

Die vraag is natuurlik nie óf Barth so ’n sosiaal-kritiese bewussyn en betrokkenheid deur sy lewe gehad het nie, maar hóé hy dit algaande sou doen. Die kontroversie en omstredeheid rondom Barth was byvoorbeeld dikwels nie net gesetel in wát hy spesifiek sou sê en/of doen nie, maar soms ook vir sommige in dít wat hy pertinent nié sou doen en/of sê nié. Sy kritici het dit meestal gehad oor beide wat hy doen sowel as nalaat om te doen; met ander woorde, volgens die hulle was die sosiaal-etiese gebreke by Barth in beide die aktiewe as passiewe sin teenwoordig. Daar is verskeie gevalle waarna ons in die verband sou kon verwys, waarvan seker die bekendste die voortslepende konflik met Emil Brunner, vóór sowel as ná die Tweede

Wêreld Oorlog, by menigte 'n klokke lui (vgl. Barth 1934; asook 1954:106-146). Gedagtig egter aan waar ons die draad van die storie hierbo gelos het, is dit dalk beter om op die chronologiese spoor te bly en die verhaal voort te sit vanuit 'n nuwe perspektief, te wete Barth se bekende/berugte sosiaal-kritiese bewussyn en betrokkenheid.

Nadat Barth met sy akademiese loopbaan in Göttingen begin, vervaag die omstredenheid rondom sy profetiese antenna allermins. Die spanning kom veral na vore tussen die sogenaamde dialektiese teoloë gedurende die loop van die 1920s, want van die kollegas (waaronder Rudolf Bultmann, Emil Brunner, Friedrich Gogarten en Georg Merz) kon nie verstaan hoe Barth se skynbare Gereformeerde skolastiek en groter dogmatiese bekwaamheid, werklik die oogmerke wat hul met hul nuutgevonde joernaal *Zwischen den Zeiten* vir hulself gestel het, in werklikheid kon aanspreek nie. Keith Johnson (2019:82) meld byvoorbeeld dat Georg Merz, redakteur van die joernaal, selfs gedink het dat Barth se eerste volume dogmatiek in 1927, *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, 'n volslae aanduiding daarvan was dat “Barth had abandoned the prophetic posture that had defined the movement and the journal.” Alhoewel Barth self reeds met die druk van hierdie boek besef dit was 'n “false start”, was dit beslis nie vanweë 'n bepaalde gebrekkige profetiese antenna wat hy hiermee langs die pad verloor het nie, intendeel. Dit was veel eerder 'n geval dat die sogenaamde “teologie van die krisis” (soos dialektiese teologie ook bekend gestaan het), volgens Barth self in 'n krisis verkeer het (Busch 1976:193). Soos ons later sal sien, was daar bepaalde reste van moderne teologie waarvan hy nog ontslae moes raak, sodat “the same thing, but in a different way” nog duideliker na vore kon tree (Busch 1976:209-210).

Kort na Barth se regte wegspring met *Church Dogmatics* I/1 in 1932, skryf hy 'n “Abschied” vir *Zwischen den Zeiten* waarin hy meld dat sy werk voortaan eerder in 'n reeks getiteld, *Theologische Existenz heute!*, sou verskyn (vgl. Barth 1933a). Die eerste bydrae onder hierdie nuwe vaandel verskyn op 1 Julie 1933 met die baie bekende formulering daarin, naamlik “to carry on theology, and only theology, now as previously, and as if nothing had happened” (Barth 1933:9). Die rede waarom dit só opspraakwekkend was, was dat daar natuurlik maande van te vore tog iets gebeur het toe Hitler aan bewind gekom het. Om dit in perspektief te plaas, noem Busch (1976:225) dat Barth kort van te vore in die klas teenoor die studente dit benadruk het dat “only quite serious theological work can have any real significance.” Dit is insiggewend om verder daarop te let hoe Busch (1976:230) meld dat Barth in die voorwoord tot die nuwe publikasieplatform daarop sinspeel dat lesers sy werk onder die vorige vaandel eerder moet lees as *Zwischen den Zeiten* (teenoor *Zwischen den Zeiten*); met ander woorde, nie soseer as meer (net) tussen die tye nie, maar ook as waarlik tussen die lyne. Terselfdertyd weet ons ook dat daar 'n bepaalde intensivering plaasvind in Barth se lees van die sosiaal-politieke werklikheid in die vroeë 1930s, want soos hy dit self stel in Busch (1976:220) se vertelling: “[D]uring these years I became *simultaneously* both very much more a man of the church *and* very much more worldly.” Dit is nog die “Rooi pastor” van Safenwil wie meegesleur is met sy ontdekking van die Bybel as lewende Woord, maar die verbondenheid en onwrikbare eenheid tussen leer en lewe (dogmatiek en etiek), gaan in alle verwagting nou nog duideliker na vore tree. Busch (1976:217) voorsien ons van die volgende belangrike kwalifikasie in dié verband wanneer hy meer lig werp op Barth se rasionaal agter sy lidmaatskap aan die Sosiaal Demokratiese Party op 1 Mei 1931: “He did not see this step as ‘an acceptance of the ideas and world-view of socialism’ but as ‘a practical political decision’, by which he identified himself with the party which he found to be most aware of the ‘requirements of a healthy politics.’”

Dit is juis hierdie bogenoemde agtergrond wat ons help om Barth se sosiaal-kritiese bewussyn en betrokkenheid te begryp, want hy doen dit duidelik vanweë bepaalde teologiese ontwikkelinge in sy werk. Ons sou maklik “kon spring” na bekende voordragte van Barth waarin sy sosiaal-politieke uitsprake baie duidelik voorop staan (vgl. Barth 1954), maar sonder insig in die behoorlike begronding daarvan, mag ons dalk net die spoor byster raak. Anders gestel: Om Barth se sosiaal-kritiese bewussyn en betrokkenheid aan die hand van sy “irregular dogmatics” primêr te probeer teken, kan al te maklik in ’n vertekening daarvan ontaard. Natuurlik moet ons dit ook ernstig neem, maar om dié saak juis dár te wil gaan soek en te begrond, mag dalk net té misleidend en selfs oppervlakkig wees. Daarom, soos Barth immers self herhaaldelik dit gestel het, oordeel hom op grond van sy groot lewenswerk, *Die Kirchliche Dogmatik*.

Om die aard van hierdie ontwikkelinge by Barth na behore te peil, is dit egter belangrik om te let op die onderskeie fases in sy teologiese ontwikkeling wat hy rondom hierdie jare ondergaan het. Keith Johnson (2019:13-22) verdeel Barth se teologiese ontwikkeling in die volgende vier chronologiese fases: a) vanaf 1920 tot en met die lente van 1924; b) vanaf 1924 tot en met die vroeë dele van 1929; c) vanaf 1929 tot en met 1938; en d) vanaf 1938 tot en met sy sterwe in 1968. In die eerste fase is dit veral die hersiening van die eerste uitgawe op Romeine waarin hy God is God, in plaas van die menslike ervaring daarvan, as die eintlike onderwerp van teologie wil uitwys. In hierdie tweede volledige hersiene weergawe van sy teologiese kommentaar op die Romeine-brief (vgl. Barth 1968), wou Barth dit baie duidelik maak dat ons as mense nie vir God kan ken op grond van ons eie terme en pogings nie, want sulke kennis kan slegs bewerkstellig en geskenk word deur God se openbaring in sy Seun, Jesus Christus. Dit was juis midde in dié tyd dat Barth ’n ander bekende lesing sou lewer, getiteld “The Word of God and the task of the ministry”, waarin die dialektiese benadering veral duidelik sou blyk in die volgende bekende uitdrukking:

“As ministers we ought to speak of God. We are human, however, and so cannot speak of God. We ought therefore to recognize both our obligation and our inability and by that very recognition give God the glory. That is our perplexity. The rest of our task fades into insignificance in comparison” (Barth 1957:186) [beklemtoning oorspronklik].

Hier is duidelik ’n intensivering te bespeur in Barth se denke. Teen die agtergrond van sy ontnugtering in die “ethical failure” van sy voormalige leermeesters rondom 01 Augustus 1914 se gebeure, en sy latere bekende uitspraak tydens die bekende Tambach-lesing in 1919 – “a farewell to a theology which he himself had followed for some time, and especially to Religious Socialism” (Busch 1976:111) – was dit nou duidelik, soos uitgedruk in nog ’n bekende lesing, “The problem of ethics today” (gelewer in 1922 in Wiesbaden aan ’n groep predikante), dat:

“It was foolish to go on talking with glibness and certainty as if nothing had happened. The era of the old ethics is gone forever. Whoever now desires certainty must first of all become uncertain. And whoever desires to speak must first of all be silent. For something has happened” (Barth 1957:149) [beklemtoning oorspronklik].

Vanuit hierdie eerste fase wil Barth (1957:177) dit baie duidelik stel: “There is no way from us to God – not even a *via negativa* – not even a *via dialectica* nor *paradoxa*. The god who stood at the end of some human way – even of this way – would not be God.” Geloof en openbaring het dit juis dat daar nie ’n weg van ons na God is nie, maar slegs “that which leads from God to

man” (Barth 1957:179). Kortom, etiek is dan juis nie soos ons van nature en gewoonlik daaroor dink nie, maar juis andersom, vanuit God na die mens toe, menende:

“Jesus Christ is *not* the crowning keystone in the arch of *our* thinking. Jesus Christ is *not* a supernatural miracle that we may or may not consider true. Jesus Christ is *not* the goal which we hope to reach after conversion, at the end of the history of our heart and consciousness. Jesus Christ is *not* a figure of our history to which we may ‘relate’ ourselves. And Jesus Christ is *least of all* an object of religious and mystical experience. So far as he is this to us, he is not Jesus Christ. He is God who becomes man, the creator of all things who lies as a babe in the manger” (Barth 1957:181) [beklemtoning oorspronklik].

Dit is presies hierdie laaste gedagte wat Barth nou opneem en dryf om meer konstruktief en beskrywend na vore te laat tree tydens sy tweede fase van teologiese ontwikkeling. Hierdie periode gaan opmerklik gepaard met die aanbreek van die lente in 1924 én sy eerste siklus van lesings in Dogmatiek, wat uiteindelik tog wel as die *Göttingen Dogmatics* sou bekend staan. Migliore (1991:xix) noem pertinent in sy inleiding tot dié lesings dat daar ook hierin, net soos met die ontdekking van die Romeine-brief, ’n gees en styl heers van iemand wie kennelik ’n belangrike ontdekking gemaak het. Barth se kritiese ontdekking van ‘God is God’ is uiteraard nog die fokus, maar die blik daarop verdiep en verruim weliswaar aansienlik. Bruce McCormack (2013:183) wys daarop dat alhoewel Barth se formele struktuur van openbaring as sodanig onveranderd sou bly vanaf *Romans* (2de uitgawe) tot aan die einde van die CD, het dit mettertyd wel inhoudelik verskeie belangrike veranderinge ondergaan. In die plek van die tyd-ewigheid dialektiek met die klem op die kruisiging en opstanding van Christus, het die fokus nou al meer geskuif om ’n groter waardering en insig te ontwikkel insake die inkarnasie van God in Christus, sodat die begrip “geskiedenis” nou vir die eerste maal formeel in sy werk na vore tree (McCormack 2013:185). Gelyklopend hieraan tree die baie belangrike beskrywing van ‘Die Drievoudige Woord van God’ ook in dié konteks van hierdie betrokke fase van sy ontwikkeling na vore tree (vgl. hoofstukke 1, 2 en 3 van *Göttingen Dogmatics*). Daar is eenvoudig geen manier dat Barth wil toesien dat hierdie openbaringsbegrip in ’n statiese gegewe verwelk nie, want soos hy dit treffend stel: “Precisely in his revelation God is the hidden God” (Barth 1991a:135). Hetsy dit nou is aan die hand van iemand wie die Woord verkondig (prediking), of God se Woord lees in die mensetaal waarin dit geskryf staan (Bybel), of Jesus Christus as die Gekruisigde wie opgewek is en leef (die teenswoordige God), die openbaring van God kom immer al skuilgaande, verborge, *in cognito* na ons toe, sodat ons dit nie bloot net vanaf empiriese gegewens kan aflees en besit nie.

Indien ons wonder wat nou eintlik die sosiaal-etiese relevansie hiervan is, noem Barth (1991a:437) teen die einde van sy lesings dat hierdie voortgaande dialektiese aard van openbaring allermens as “useless scholastic triflings” beskou moet word, want moeitelose identifisering tussen bepaalde politieke of kulture programme en inisiatiewe is duidelik hiervolgens nie meer waarop die getuigenis vir ons wys nie. Dit is interessant om daarop te let dat beide dialektiek *en* analogie reeds só saam in hierdie werk sou ontluik. Enersyds kom *analogia relationis* inderwaarheid nog nie formeel voor in die teks nie, maar daar is beslis ’n onafskeidbare etiese antenna teenwoordig wat sou spruit vanuit die teologiese vertrekpunte wat algaande verdiep (Migliore 1991:xxxii-xxxiii). John Webster (2004:142) erken dat dit nogal moeilik is om met ’n eerste oogopslag dit raak te sien, maar dat Barth tog duidelik met hierdie

ontwikkeling besig was om homself as “morele teoloog” te bekwaam. Webster (2004:142-143) gaan voort en brei meer breedvoerig daarop uit met die volgende beskrywing:

“[Q]uestions of the ground, nature and goals of human action were never far from the surface of his work, and often form a major feature of its intellectual landscape. ... The task in reading what Barth has to say on these matters thus involves a certain suspension of expectations, precisely so that what he is doing can be seen for what it is: a set of attempts, *not to abandon moral and political activity, but to reorient it by directing attention to its ground in the activity of God which is attested in the Christian gospel and articulated in Christian theology*” [Klem – ML].

Die derde fase (1929-1938) van Barth se teologiese ontwikkeling speel veral af rondom sy ontmoeting met die Jesuïet teoloog, Erich Przywara, wie ’n seminaar van Barth in Februarie 1929 oor Thomas Aquinas bygewoon het. Die kern van die twee dae lange gesprek was oor *analogia entis*, en gedagtig aan hoe sy eerste dogmatiek in 1927 ontvang is, en in antisipasie vir die Duitse kerkstryd in die vroeë 1930s, besef Barth maar alte goed watter verdere hersiening sy teologie benodig. Soos Johnson (2019:18) dit stel:

“He had to describe God’s relationship with humanity without presupposing that humans have an intrinsic capacity for this relationship by virtue of their creation by God, because he thought this kind of intrinsic capacity would leave God’s revelation open to human manipulation. But he wondered how we could do so.”

’n Belangrike studie wat Barth kort hierna sou onderneem om hom hiermee te help, en in staat sou stel om ’n regte wegspring met die CD kort daarna te onderneem, was sy werk oor Anselmus se *fides quaeren intellectum* in 1931. In die voorwoord tot die tweede uitgawe noem Barth (1960:11) hóé ’n belangrike ontdekking en ontwikkeling hierdie werk in sy denke sou teweeg bring:

“So far as I am concerned, after finishing this book I went straight into my *Church Dogmatics* and it has kept me occupied ever since and will continue to occupy me for the rest of my days. Only a comparatively few commentators, for example Hans Urs von Balthassar, have realized that my interest in Anselm was never a side-issue for me or – assuming I am more or less correct in my historical interpretation of St Anselm – realized how much it has influenced me or been absorbed into my own line of thinking. Most of them have completely failed to see that in this book on Anselm I am working with a vital key, if not the key, to an understanding of that whole process of thought that has impressed me more and more in my Church Dogmatics as the only one proper to theology.”

Waarna Barth hier verwys, is daardie belangrike formulering waarop al wat ’n Barth-kenner gereeld na verwys, naamlik “the priority of actuality over possibility” (vgl. Webster 2004:63); én dat vanuit hierdie werklikheid van God se openbaring aan ons wat ons nooit kan bemeester nie, word alle ander teologiese gedagtes daarvolgens afgelei. ’n Ander manier waarop ons hierdie verreikende insig van Barth sou kon verwoord, is om te wys dat in die plek van *analogia entis* ons eerder *analogia fidei* nou as die vertrekpunt vanuit hierdie besonderse openbaring van God in Christus moes neem. Na eersgenoemde verwys Barth selfs as “the invention of the Antichrist” (CD I/1, x), teenoor laasgenoemde wat eerder spruit vanuit ’n “almost ruthless particularity, a concentration of the imagination on one point and one point only: the name of

Jesus” (Webster 2004:62). Daarom kan teologie eintlik niks anders wees as na-denke en navolging van Hom wie as die Woord van God immer gebeurend is nie. Teologie kan hiervolgens eenvoudig nie in ’n posisie van neutraliteit, in die algemeen, op ’n afstand, as ‘t ware apaties en apolities sonder ’n etiese antenna geskied nie. Enersyds is dit belangrik om daarop te let hoe Barth die volgende nou uitdruklik stel in die voorwoord tot die eerste band van die CD (I/1, xiv): “Ethics so-called I regard as the doctrine of God’s command and do not consider it right to treat it otherwise than as an integral part of dogmatics, or to produce a dogmatics which does not include it.” In CD I/2 is daar dan ook onder Paragraaf 22 (“The mission of the church”) ’n aparte sub-afdeling met “Dogmatics as Ethics” waarin Barth dit kategoriees stel: “Dogmatics has no option: it has to be ethics as well. Its dialectics and its whole attitude necessarily has to be ‘existential,’ i.e., because it refers to the Word of God, it must also refer to human existence” (I/2, 793). Etiek is duidelik nie meer ons gewete wat ons aanspreek nie, maar dit is die Woord van God wat/wie ons gewete aanspreek. As dogmatiek is die Woord ’n *waarheid* wat aanspraak maak op ons lewens; en as etiek is die Woord ’n *waarheid* wat *aanspraak* maak op ons lewens (Webster 2004:154). Andersyds wys Webster (2004:52-53) ook op die “power of indication” verbonde aan Barth se werk wat nie skroom om lesers met sy retoriek mee te voer op ’n bepaalde weg nie.

Dit is teen hierdie agtergrond dat ons al meer begin insien wat skuil ten diepste in Barth se “Abschied” aan *Zwischen den Zeiten* in 1933; *Theologische Existenz heute!* se “to carry on theology, and only theology, now as previously, and as if nothing had happened”; sy noodklasse in preekoefeninge in Bonn (vgl. weer Hancock 2013; asook Barth 1991); Barth (1934) se *Nein! Antwort an Emil Brunner*; én natuurlik sy rol in die Belydende Kerk wat uiteindelik kristalliseer met die skryf en belydenis van Die Barmen Verklaring in Mei 1934. Dát daar ’n onomwonde sosiaal-etiese en maatskaplike bewussyn en betrokkenheid in Barth se leer en lewe deurskemer, is tog duidelik. Meer nog, nie net in terme van dát dit so moes wees nie, maar veral insake hóé dit sou kon/moes gebeur.

Die vierde en laaste fase (1938-1968) van teologiese ontwikkeling in Barth waarop Johnson (2019:20) wys, was om geloof en wese se verhoudinge al meer só te nuanseer dat ons deelname in Christus kon gedy. Barth verantwoord homself in die verband veral met van die nuwe belangrike insigte wat in sy Uitverkiesingsleer (II/2) na vore sou tree; en later nog verder sou kristalliseer in die Versoeningsleer. Soos van te vore, bevestig Barth opnuut weer in die Godsleer (II/2, 515) – met die Uitverkiesingsleer in die sentrum daarvan – dat “the dogmatics of the Christian Church and basically the Christian doctrine of God, is ethics.” Die aktualistiese ontologie wat Barth se openbaringsbegrip en Skrifbeskouing tot en met hier sou kenmerk, sou ook nou op diepgaande wyse in sy Godsleer deurfilter. McCormack (2008:190) wys daarop dat hierdie aktualistiese ontologie van Barth nie ’n essensialistiese en filosofiese ontologie veronderstel nie, maar pertinent as ’n *teologiese* ontologie na vore tree; bedoelende ’n “verbonds-ontologie” waarvolgens dit nie net handel om “verhoudingsmatigheid” in die algemeen nie, maar om dié mees konkrete en besonderse verhouding denkbaar wat God aan ons openbaar. McCormack (2008:268) stel dié insig helder en duidelik in die volgende beskrywing:

“The work of the Holy Spirit does not make effective a work of Christ that would be otherwise be ineffective. The work of the Holy Spirit in awakening human beings to faith and obedience is a work in awakening them to the fact that the work of Jesus Christ

is already effective for them, thereby enabling them to live in correspondence to our true humanity in him.”

Wat presies dié sosiaal-etiese én profetiese betekenis is van ’n insig soos hierdie, én watter uitlopende kritiek en vrae dít oor die jare heen sou oproep óf beantwoord, sal ons veral in die komende hoofstukke met die inhoud en struktuur van versoeningsleer meer omvattend en al duideliker begin sien. Vir nou is dit ten minste belangrik om te besef watter diepgaande en eintlik onafwendbare sosiaal-etiese bewussyn daar van meet af en algaande dieper in Barth se profetiese profiel na vore sou tree. Tog is dit ook terselfdertyd duidelik dat etiek as sodanig – as iets afsonderlik, onafhanklik en selfstandig op sy eie – juis nie só ’n (dikwels herkenbare) profetiese profiel openbaar nie. As ’n tweede of selfs opsionele stap sou dit eenvoudig net nie as Christelike etiek kon bekendstaan nie. Trouens, ook nie eens as ’n afgehandelde stap nie, want soos dit ook later met die aanvang van die spesiale etiek in die daaropvolgende volume oor die skeppingsleer (CD III/4, 3) sou lees: “It has the problem of ethics in view from the very first, and it cannot legitimately lose sight of it.” Kortom, etiek is (ook) ’n integrale deel van Barth se teologiese bestaan, maar (soos verwag) ook nie die enigste nie.

’n Woord op sy tyd

Die vraag na die waarheid is selde só eenvoudig as om noodwendig net te vra of dít waar of vals is. Wat as die feite en die waarheid geld in een konteks, mag in ’n ander konteks dalk nog steeds feitlik korrek wees, maar inderwaarheid mislei, en uiteindelik selfs meer van die leuen as die waarheid getuig. Ons kan die regte goed sê, maar indien die tydstip en plek nie ook reg is nie, is dié woorde dalk waarskynlik vals. ’n Beroemde formulering van A.S. van der Woude (1973:13-20) verwoord hierdie insig soos volg: “De valse profetie heeft de waarheid van God niet bewust verdraaid, maar het uur van die waarheid niet verstaan.” ’n Verdere fassinerende aspek aan Barth se profetiese profiel was dat hy waarskynlik ook oor die besondere vermoë beskik het om die tyd reg te lees. Nie net was hy op verskeie maniere in voeling met sy tyd nie, maar dalk selfs ook op beduidende maniere dit vooruit met ’n besondere versierende blik daarop.

Aan die een kant is ons bewus van die gevare en versoekings verbonde aan so ’n argument, want soos Hunsinger (2015:xii) dit onlangs stel: “It seems more fitting to highlight some of the ways in which his work as ‘evangelical, Catholic, and Reformed’ than to pin him down with historicizing classifications like ‘modern,’ ‘post-modern,’ or even ‘pre-modern.’” Die aspek verbonde aan sy profiel wat ons graag in hierdie afdeling wil belig, is nie soseer dat Barth se werk met bepaalde tye sou ooreenstem nie, of dat hy enigsins tot enige van hierdie historiese kategorieë behoort nie, of selfs dat hy dit “reg voorspel” het nie, maar veel eerder dat hy dit krities kon lees en aanspreek. Iets van hierdie profetiese gees resoneer in Bruce McCormack (2008) se bundel opstelle getiteld *Orthodox and Modern – Studies in the Theology of Karl Barth*. Soos McCormack (2008:17) dit stel: “[W]hat Barth was doing, in the end, was seeking to understand what it means to be orthodox *under the conditions of modernity*.” Waarmee McCormack ons moontlik help, is om aan te toon hoe Barth aan die ander kant nie ’n volslae produk en gevangene van sy eie (of enige ander) tyd was nie, maar veel eerder oor die profetiese vermoë beskik het om bepaalde begrippe-apparaat en konsepte aan die intellektuele leefwêreld en tradisies waarin hy homself bevind het, op ’n kritiese, oorspronklike, en vreugdevolle wyse te omvorm tot ’n onmiskenbare teologiese verstaan en definiëring daarvan. Soos Eberhard Busch (2004:14) dit treffend raakvat:

“In addressing its temporal context, his theology was more like the needle of a compass than a weather vane. Reflecting on the eternal truth of God, it spoke not from the rocking chair but from the trenches of the church militant. It looked at the church’s present status but also looked beyond the horizon at the present of worldwide church history, the history of our Christian forebears.”

Bowden (1983:68) maak ’n belangrike terloopse opmerking wat ons beslis help om Barth se aanvoeling met die tye nog beter te begryp wanneer hy die volgende noem: “While he is unwilling to take over the phrase ‘the end of the Constantinian era’ (he does not like thinking in these terms), he accepts what it stands for.” Dié opmerking is teen die meer onlangse ontwikkelings insake Missionale Teologie en Ekklesiologie, met ook ’n besliste teenwoordigheid binne ’n bepaalde sfeer in die Suid-Afrikaanse teologie en kerklandskap (vgl. Burger, Marais & Mouton 2017), besonders relevant. Enersyds is Barth se vroeë waarneming en verwelkoming van die verbroekeling van die Konstantynse era besonders insiggewend (Busch 1976:242), sodat dit heeltemal te verstane is dat talle van die leidinggewende stemme in die Missionale beweging by Barth op verskillende wyses inspirasie put (vgl. Guder 2015; Johnson 2015; Reichel 2020; en veral ook Flett 2010). Andersyds moet ons egter ook rekening hou met Barth se weersin in enige skool en/of beweging in die teologie, want sy teologiese verbeelding was eenvoudig net van so ’n aard dat dit nie volledig met ’n bepaalde program en/of sisteem wou vereenselwig nie. Meer nog, dié soort van rigtinggewende aanvoeling vir die tye waarop ons hier wil wys, het nie soseer te make met die nuttige relevansie en aktualiteit van sy werk met sekere nuwe strome of ontwikkelings in die teologie nie, maar veel eerder met wát en hóé dit mense en tye op ’n dieper vlak wou aanspreek. Daar is byvoorbeeld in die voorwoord tot ’n *Deliverance to the Captives*, ’n versamelbundel van preke gelewer tussen 1954 en 1959 in Basel se gevangenis, die volgende anekdote waarvan John March (1978:7-8) vertel in sy voorwoord tot die bundel, wat grotendeels die bogenoemde onderstreep.

“There is one story about Barth that I shall never forget. I was in Germany in the early days of 1938 on the very day when the second volume of his great *Dogmatik* was delivered in the post of the German Confessional Pastor with whom I was staying. It was as if a year’s supply of food had come to some beleaguered city that would otherwise have starved to death. I shall never forget the joy and delight of that morning post; and I have never since been able to give much credence to the critics who, from a safe and comfortable Anglo-American study armchair, tell the world that Barth’s theology is theoretical and remote. Theoretical, in one sense, of course it must be, if it be theology at all; but remote, no! – not after I had seen how much his writing was a veritable munition of war in the death struggle of the Church, which was given victory very largely through the writings of Karl Barth.”

’n Beskrywing soos hierdie bevestig op vele vlakke van die insigte wat ons tot en met hier teëgekom het. Hy was nie net die klip in die skoene van maghebbers nie, met ’n etiese antenna onlosmaaklik verbonde aan die Woord van God nie, maar ook ’n teoloog wie die diepste gebreke in hul geestesklimaat kon identifiseer en aanspreek. Webster (2004:28) beskryf op veelseggende wyse Barth se (veral aanvanklike) skerp reaksie op die gees van liberale Protestantisme as diepgaande en beduidend in die sin dat hy beslis meer was as net “a religious thinker registering the ‘reeling, rocking, and ruin’ of the bourgeois certainties of the imperialist era, and more than the nihilist cultural prophecy or garish expressionism which was common enough in the 1920s.” Barth was meer as net ’n kind van sy tyd; meer as net die tekens en

simptome daarvan. Seer sekerlik het Barth op soveel vlakke reglynig teen die grein van 'n baie bepaalde en oorheersende intellektuele kultuur en tydsgees gegaan, maar – soos ons nou al 'n paar keer van te vore gehoor het – “the source of the protest is theological”, en “it was Scripture and theology which meant that Barth could no longer continue with liberalism” (Webster 2004:28). Geen nuwe realiteit kon eenvoudig vanuit die bestaande orde en realiteit na vore tree nie, want soos Barth dit stel in sy eerste uitgawe van *Romeine*, selfs dít was as sogenaamd “revolutionêr” aan ons voorgehou word, is 'n produk van die ou wêreld (Busch 2004:19).

Dit is presies teen hierdie agtergrond dat ons sy kritiese opmerking oor historiese kritiek in die voorwoord tot die tweede uitgawe op *Romans* oproep, naamlik “The critical historian needs to be more critical” (Barth 1968:8). Barth se kritiese ingesteldheid met dié saak blyk op talle fronte deur die jare. Naas hierdie bekende uitspraak in die voorafgaande teks, sou Barth (1991a:91) kort hierna homself in *Göttingen Dogmatics* krities uitspreek teenoor die 19de eeu se tendens van 'n Jesus-sentrisme sonder enige teologiese/trinitariese inhoud; of, soos Barth dit stel, dit is 'n besondere vreemde soeke hierdie na “the historical Jesus without the content of divine *autousia*.” Só 'n weersin in historisisme bly tot die einde by Barth. Busch (1976:448) noem byvoorbeeld hoe Barth hierdie “simple question” in 1960 tydens 'n ontmoeting met Ernst Käsemann as volg aan hom gestel het: “Tell me, what does ‘historical’ mean? And ‘critical’? And what is the significance of the hyphen between the two words?” In die bekende gesprekke met Bultmann oor hermeneutiek en die ontmitologisering van die Nuwe Testament tydens die vroeë 1950s, blyk dieselfde soort van kritiese gedagtes van Barth na vore te tree. “[T]he question of the right hermeneutics cannot be decided in a discussion of exegetical *method*, but only in exegesis itself. And I think that I can see that discussion of the question of method *per se* now threatens to run out into nothingness” (Busch 1976:390). Barth het min simpatie met enige van die ou of nuwe soeke na die sogenaamde “historiese Jesus” gehad, want soos hy dit in 1923 in sy korrespondensie in *Die Christliche Welt* aan Adolf von Harnack sou stel: “The Scripture then witness to revelation” (Barth 2019:50). Hiermee spreek Barth allermens sy teenkanting uit oor historiese kritiek se belangstelling na die wêreld agter die teks as belangrike gereedskap in die verantwoordelike lees van die Bybel, maar wel dat ons diepste verwagting na die Bybelse tekste gerig is op die getuienis van die apostels en profete aangaande die lewende God self. Barth se bekende woorde aan die begin van die CD lui immers soos volg: “Therefore dogmatics as such does not inquire what the Apostles and Prophets have said, but what we ourselves must say ‘on the basis of the Apostles and Prophets’” (CD I/1, 16). Hierdie *teologiese* eksegeese wat Barth benadruk, beskryf hy later soos volg in daardie werk (CD I/2, 723) waarop die Duitse pastor in March se vroeëre beskrywing gewag het:

“I have to see the prophets and apostles in a concrete situation if I am to appreciate the meaning of their words. But to this situation there does not belong only the speaking of the prophets and apostles. As its decisive determination there belongs also that which is spoken by them. The image which their words conjure up reflects a certain object.”

Geskiedenis as sodanig word allermens deur Barth ontken, maar wel dat dít as sodanig nie meer kan dien as voorwaarde en basis vir openbaring nie. Heelwat vroeër in CD I/2 stel hy dit soos volg: “Revelation is not a predicate of history, but history is a predicate of revelation” (CD I/2, 58). Dit is met ander woorde openbaring wat in die geskiedenis inkom, in plaas daarvan dat die geskiedenis vir ons openbaring voortbring én openbaar. Waar Barth nog in sy eerste kommentaar op *Romeine* sou skryf “apart from revelation, history is ‘nonsense’ (*Rom* I, 142)” (Burnett 2013b:102), verander sy verstaan van hierdie verhouding in die versoeningsleer in

Jesus Christus is die werklike geskiedenis. Die volgende aanhaling vanuit die versoeningsleer word allerweë as 'n uiters belangrike formulering beskou op hierdie punt:

“The atonement is history. To know it, we must know it as such. To think of it, we must think of it as such. To speak of it, we must tell it as history. To try to grasp it as supra-historical or non-historical truth is not to grasp it all. It is indeed truth, but truth actualised in a history and revealed in this history as such – revealed, therefore, as history” (CD IV/1, 157).

Dit is insiggewend dat Barth die versoeningsleer juis só wou beskryf. Die profetiese betekenis hiervan is dat “His-story” nie net “history” as sodanig bewerkstellig en begrond nie, maar dat dit 'n eens-en-vir-altijd gebeurtenis is wat leef van Sy sprekende (as handelende) Woord wie gister, vandag en môre dieselfde waarheid verkondig. Om die getuienis van die Woord van God te reduceer en te beperk tot slegs 'n verre en vreemde wêreld agter die teks (as volkome verlede tyd), of in die teks (as net inligting oor 'n morele leermeester), of selfs voor die teks (in ons as die besitters en draers daarvan), is om nie Sy geskiedkundige/historiese Woord as 'n gepaste en sprekende w/Woord op Sy tyd, hier en nou, aan ons (die wêreld), te hoor nie. So aktualiseer Barth die geskiedenis in Jesus Christus, nie net in wát Hy sou *doen* as volkome God én Mens nie, maar ook in hoe Hy spreek/getuig daarvan as die Middelaar, dié “Ware Getuie.” Gevolglik is dit dan ook nie vreemd om daarop te let hoe die begrip “waarheid” al sterker na vore tree in die formele voorkoms van die CD nie (met die geringe uitsondering van Paragrafe, 16, 17, en 27; sien Watson [2013:216] se bespreking van “waarheid” in Barth se werk, soos dit later na behore voorkom in die opskrifte en opsommende paragrawe van CD IV/3 se beskrywings oor die “profetiese amp” waarna ons later gaan kyk).

Teen hierdie agtergrond is verskeie opmerkings van belang. Wat Barth hier beskryf in sy kritiese omgang met 'n begrip soos “histories-krities”, “geskiedenis”, en “waarheid”, sou ons ook met verskeie ander begrippe in sy werk kon aandui. Verwant hieraan is natuurlik sy herbeskrywings en gebruik van ander belangrike konsepte soos “tyd” (en weer daarmee saam ander sleuteltermes soos “ewigheid”, “hoop” en “eskatologie”); of “kennis” (en daarmee saam weer die belang van ander sleuteltermes soos “openbaring”, “erkenning”, “rede”, “na-denke”, “navolging”, “genade”, “geloof” en “gebed”); of “vryheid” (met sleuteltermes soos “Triniteit”, “verbondenheid”, “gehoorsaamheid”, en “bevryding”). Kortom, die begrippe-apparaat van die tradisie en geesteklimaat waarin hy staan, sou hy *teologies* deurdink en inspan in sy getuienis.

Netsowel sou ons kon wys op 'n ander trajek wat net só krities omgaan met 'n ander stel sleuteltermes, te wete godsdienst en piëtisme. Hier dink ons veral aan sy godsdienstkritiek met *Romans*, en die uiteindelik klimaks wat dit sou bereik in CD I/2, Paragraaf 17 se “The Revelation of God as the abolition of religion”; of sy uitgesproke weersin in Piëtisme. Let wel, soos in die bogenoemde trajek en lyne is dit nie 'n geval dat Barth volledig sy rug daarop keer nie, maar veel eerder vanuit binne dit teologies probeer aanspreek en transformeer. Aan die een kant is daar skerp formuleringe soos byvoorbeeld in April 1920 se “Biblical questions, insights, and vistas” waarin Barth (1957:54) dit soos volg stel: “Our quest for God cannot be due to the influence of theology and the church, for *theology* and the *church* from the beginning of the world have done more in this particular to narcotize than to stimulate.” (Harnack het net voor Barth by dieselfde geleentheid opgetree aangaande die vraag “What has History to offer as certain knowledge concerning the meaning of world events?”, en na hy Barth se voordrag gehoor het, noem hy teenoor 'n vriend die volgende: “the effect of Barth’s lecture was just

staggering ... I saw the sincerity of Barth's speech, but its theology frightened me ... Instead of losing any of its force, it appears to me more and more hazardous, yes, in a way even scandalous" [Rumscheidt 2013:91].) Daarteenoor, bietjie meer as 'n dekade later, het die "valse wegspring" met sy eerste dogmatiek in 1927 onder andere te make met 'n naamverandering as 'n belangrike wysiging vyf jaar later in 1932; vanaf *The Christian Dogmatics* na *The Church Dogmatics*. "[T]hat dogmatics is not a 'free' science, but one bound to the sphere of the Church, where and where alone it is possible and sensible" (CD I/1, ix). Hierdie kenmerkende dialektiese spanning by Barth verwoord Eberhard Busch (1990:88) in 'n uitstekende artikel oor Barth se ekklesiologie soos volg: "It was, precisely with such a *critique* of the church that Barth wanted to stand *in* and speak *for* the church." Soortgelyk aan hierdie beweging sien ons ook hoe Barth se gedagtes oor Piëtisme van 'n aanvanklike sterk uitgesproke weersin daarin, in sy laaste jare al meer waarderend en soekend is na "a kind of new pietism" (vgl. Busch 2013:163-165). Laasgenoemde opmerking verklap natuurlik ook meer van die komplekse verhouding wat Barth met Friedrich Schleiermacher gehad het (vgl. Barth 1982:261-279), want soos McCormack (2008:64) dit stel: "[W]hen Barth turned against Schleiermacher, it is hard to avoid the impression that he was turning most decisively against that form of Schleiermacherianism whose great advocates at that time were Ernst Troeltsch and Georg Wobbermin." Mattias Gockel (2013:200) som die verhouding tereg op met die volgende woorde: "In sum, Barth's theology is not merely a repudiation of Schleiermacher but also an expansion of his predecessor's work in a new framework. Even where Barth seeks to break new ground, he often shares ideas and suggestions first brought into play by his predecessor."

Daar was duidelik nie net belangrike verskille tussen Barth en Schleiermacher nie (en die tradisie waaruit moderne teologie sedert die Verligting sou ontwikkel), maar ook baie belangrike ooreenkomste. Verskeie kenmerke bind Barth en Schleiermacher aan mekaar. Die kerk, en die Christelike geloofsgemeenskap by name, speel in beide se dogmatiek en lewe 'n belangrike rol. Alhoewel een apologetiek onderskryf en die ander 'n weersin daarin het; een met sy werk ook die sogenaamde "cultural despisers" van sy tyd in die oog het, en die ander weer pertinent sy werk rig aan die Christelike geloofsgemeenskap aangaande hul getuigenis in die wêreld, is beide verbonde aan die sleutelfunksie van die prediking vir teologie en kerk; asook daarop uit om die onafhanklikheid en geloofwaardigheid van die teologie in die aangesig van moderniteit se kritiese vrae en eise te onderlê met 'n beskrywing van hoe en waarlangs so 'n "bemiddelde teologie" nou eintlik gebeur.

Soos ons reeds van te vore op gewys het, was dit by Barth eenvoudig 'n geval gewees van die werklikheid van God se openbaring in Christus wat enige moontlikheid voorafgaan. Die beskrywing van die inhoud en styl waarmee Barth byvoorbeeld in 1946 terugkeer na Bonn, sy bekende *Dogmatics in Outline* lesings aangaande die Apostoliese Geloofsbelydenis tussen die ruïnes en stootskrapers lewer, wys hoe hy op grond van die besonderse openbaring in Christus, die mens as sodanig, in die oog het. Buiten dat daar in hierdie lesings wesenlik niks nuut was wat nie reeds in die CD te vinde was nie, verwelkom Barth veral die feit dat die vroegoggend gehoor veral uit studente vanuit ander fakulteite bestaan het (Barth 1949:7). Soos van te vore, bevestig Barth (1949:10) ook weer sy motivering insake waarom hierdie 'dogmatiek in beskrywing' juis as 'n kerklike dogmatiek voor so 'n gehoor gesien moes word: "By calling the church the subject of dogmatics we mean that where dogmatics is pursued, whether by pupil or teacher, we find ourselves in the sphere of the Church." Die konkreetheid van die gees en

implikasies hieraan verbonde, is veral te hore in Busch (1976:337-338) se melding van die volgende:

“Several times during these weeks I [Barth] was asked, ‘Aren’t you aware that many people at these lectures are not Christians?’ I always laughed and said, ‘It makes no difference to me.’ It would be quite dreadful if the faith of Christians aimed at separating men and cutting them off from each other. It is in fact the strongest motive for bringing men together and uniting them.”

Was hierdie maar net nog steeds ’n geval van Harnack se vroeëre kritiek teen Barth se *Romans* wie die kateder met die preekstoel verwar? Soos van te vore in Barth se weerstand teen die histories-kritiese metode se heerskappy in die teologie, weerstaan hy steeds die oormatige onderskeiding tussen akademie en pastorale nadenke. Die teoloog en prediker staan beide voor dieselfde uitdaging, naamlik die verkondiging van God se Woord, in plaas daarvan om eerder oor ons eie menslike idees en ervarings te getuig (vgl. Johnson 2019:49). En tog, alhoewel die einste Harnack homself nie kon indink hoe hy enige van die gedagtes sou kon verwoord wat Barth uitbasuin het nie, het Barth steeds voortgegaan en byvoorbeeld sy pneumatologie benoem in CD I/2, Paragraaf 18, na aanleiding van ’n belangrike en geliefkoosde frase van Harnack, met “The life of the children of God.” Soos met Harnack, en soos met Schleiermacher, sou ons net so wel ook kon wys op die verskille en ooreenkomste, kontinuïteit en diskontinuïteit, met nog ander belangrike figure – soos byvoorbeeld die werk en invloed van Wilhelm Hermann op Barth (vgl. Chalamet 2013) – waarmee Barth sy eie geestesklimaat sou aanspreek.

Barth-geleerdes is dit grotendeels eens dat Barth “saw himself as trying to do something different from his predecessors though he is not as different as he thought, or is claimed” (Gunton 2007:10). Gunton gaan voort en meld dat dit selfs ’n fout sal wees om te dink Barth se agtergrond strek net terug tot die 19de eeu se Liberale, Progressiewe, Protestantse tradisie(s), maar dat dit veel eerder die Verligting en ontwaking van menslike Rede was wat ten diepste hieragter geskuil het. Jonker (1988:33) maak die insiggewende opmerking dat Barth reeds met *Romans* sy differensiasie met moderniteit as sodanig aangekondig het, nog voor hy met die Reformatore as sodanig te make sou kry met sy aankoms in Göttingen. Weliswaar het die Skrif-beginsel (eie aan die Gereformeerde teologie) daaragter geskuil in sy ontdekking en tyd met Paulus, maar in wese was dit na aanleiding van die hoor van die Woord in die betrokke gees van die tyd. Alhoewel Jonker (1988) in sy artikel oor “Some remarks on the interpretation of Karl Barth” voortgaan en “Barth’s hidden accommodation to the modern spirit” bespreek, en veral wys op hoe die basiese begrippe-apparaat van die Verligting teenwoordig is in sy teologie, is Jonker in sy gevolgtrekking tegelykertyd krities as waarderend teenoor Barth. Soos Jonker (1988:40) dit self stel teen die einde: “He was undoubtedly the greatest theologian of our age.”

Teen die agtergrond van Jonker se insig op hierdie punt, en talle van die lyne en die gedagtegehang hierbo geskets, kan ons dalk tereg vra of ons nie dalk hier met Barth se profetiese profiel en teologie op ’n indringende wyse te make het nie. Enersyds is Barth nie net ’n moderne teoloog nie, of selfs nie net ‘Ortodoks én Modern’ (McCormack) nie, of andersyds weer nie nét ‘Evangelies, Katoliek en Gereformerd’ (Hunsinger) nie, maar beide, tegelykertyd, saam, juis vanweë ons ’n groter aanvoeling, sensitiwiteit en waardering bespeur van die Woord op sy tyd. Is dit nie juis in die vashou aan beide hierdie kante, met die kreatiewe gespanne ruimte daartussen, dat ons al meer bewus word van ’n bepaalde profetiese teologie en profiel nie? Juis só saam word dit waarskynlik nog duideliker hoe Barth se werk tegelykertyd ’n tydige, tydelike

en ewige waarheid beskryf. Juis so saam word dit dalk nog duideliker hoe die waarheid by Barth nie te make het met beginsels, sisteme, formules en dogma nie, maar met die lewende God, Jesus Christus, wie waarlik teenwoordig is in hierdie oënskynlike ontlusterde wêreld.

Tog bly dit 'n vraag of die agtergrond van die geestesstrominge en kragte noodwendig die dominante dekor en stemming behoort te wees in die soeke en beskrywing van Barth se profetiese teologie en profiel. Oënskynlik het dit daarmee te make, maar hoort dit noodwendig tot die sentrum van die vraag? Net soos met die vorige beskrywings na die omstrede wat sy leer en lewe sou kleur, of die sosiaal-kritiese bewussyn en betrokkenheid wat hy veral teologies begrond het, is daar ook hier moontlik 'n element van waarheid wat ons met 'n eiesoortige profetiese profiel sou kon assosieer. Dit het duidelik hiermee te make, maar is dit noodwendig die antwoord? Daarvoor sal ons moet verder soek en bly vra.

Die redes vir so 'n self-kritiese huiwering het natuurlik te make met die uiteenlopende kritiek wat ook op hierdie punt(e) na vore sou tree in respons op Barth se denke. Dit is een ding om die geskiedenis so aan te voel, te interpreteer en uit te lê, en selfs aan te spreek, maar vir talle kritici bly die wyse waarop Barth met die geskiedenis omgaan, die konkrete sosiale werklikheid en kompleksiteit daaraan verbonde, met die aard van die Skrif daarby ingereken, asook die menslike vermoë om waarlik handelend die toekoms tegemoet te gaan, eenvoudig problematies. Natuurlik sny dit nog verskeie ander loci en leringe aan wat onlosmaaklik verbonde is met sekere “ongebalanseerdhede” by Barth. Naas die universalistiese geneigdheid by Barth wat Jonker uitermatig problematies vind, verwys hy ook elders na die “eienaardige spiritualistiese trek wat meermale in die teologie van Barth deurslaan” (Jonker 1981:33). Gunton (2007:186) sluit hierby aan as hy homself uitspreek oor Barth se “tendency to Platonize”, “over-eschatologize”, en verkeerdelik 2 Korintiërs 5 se boodskap universalisties uitlê en skeeftrek deur nie ook die Hebreërbrief se teologie (soos Calvin) behoorlik te verreken nie. In verdere uitbreiding op hierdie problematiese omgang met die konsep van die geskiedenis by Barth, noem Gunton (2007:199), in aansluiting by Robert Jenson (1963) se *Alpha & Omega*, dat daar volgens hulle 'n gevaarlike “timeless principle” by Barth teenwoordig is, en dit grotendeels vanweë “Barth [who] appears to be not quite interested enough in the human story.” Gunton gee onmiddellik toe dat Barth tog in die menslike verhaal/verhale belangstel, maar “I think he tries to say that he is mainly interested in divine terms more than he is in human terms” (Gunton 2007:199). Gunton (2007:212) volstaan nie hiermee nie, en brei dit later nog verder uit met Barth se versoeningsleer wat as “over-noetic” voorkom met 'n oormatige klem op kennis en rede van die versoening as geskiedenis. Ten diepste oordeel Gunton (2007:213) dat hierdie “atonement is history” by Barth te make het met 'n oorbeklemtoning van die gebeure in die verlede, en dat dit “understress the present mediation of salvation through Christ in the Spirit.” Verskeie ander stemme sluit op verkillende maniere by van hierdie kritiek aan. Daniel Hardy (2005:39) vra byvoorbeeld die volgende:

“Does he, when he deals with the explicitly historical – that is in covenant history, providence, and reconciliation – ever fully allow history *per se* to modify this logic? He does go much further in that direction than he is usually given credit for, and does acknowledge the particularity of created existence much more fully. But even there God is seen as primarily as setting the character, order, and *telos* of created existence, whose fullest expressions are seen in the Lordship of Jesus Christ on the Kingdom of God. But does this allow for the fullest participation of God in the history and struggles of human beings? Or does it, as is so often suggested, leave Barth with a Word of God whose

form is too general to allow the fullest engagement by God in the particularities – spatial and temporal – of the human situation? In other words, even where Barth turns to a ‘history of truth’ in volume 4, it is embraced within the definitive work of God as previously stated, and history plays a small role.”

Selfs John Webster (2004:161), wie dikwels in die bres tree vir Barth teen van hierdie bekende kritiese uitsprake, erken die sogenaamde “lack of concretion” wat dikwels geopper word in dié verband. Enersyds wys Webster op die dieper beweegredes en motivering daarvoor by Barth (naamlik dat ons nie self God moet probeer speel deur Sy Woord aan ons vooraf te antisipeer en te voorspel nie), maar dat ons wel aan die ander kant tog hier heel moontlik met ’n dieperliggende probleem te make het, naamlik “[it] may be a symptom of the fact that he finds it hard to build in a sufficiently strong sense of human moral action as *making* history, rather than as testifying to history which has already been made” (Webster 2004:161).

In die laaste dekade het dié gesprek veral verder ontwikkel insake verskeie studies wat krities verder wil ingaan op die wyse waarop Christus se menslikheid in Barth se teologie (veral in die versoeningsleer) – en gevolglik die vraag na die geskiedenis – na vore tree. Aan die een kant was daar byvoorbeeld Hans Vium Mikkelsen (2010) wie enersyds die belangrikheid van Barth as gespreksgenoot in die verband erken, maar tog krities oordeel en vra na “The need for an ‘earthly’ Jesus” by Barth. In die verband maak Mikkelsen (2010:249) ’n verhelderende onderskeiding tussen “earthly Jesus” en die soeke na die “historiese Jesus”, want ons weet Barth het min simpatie in die soeke na laasgenoemde. Tog meen Mikkelsen dat dit nog steeds nie vir Barth help nie, want hy kon nie daarin slaag om sy Christologie van bo op genoegsame wyse te beïnvloed met sy Christologie van onder nie. Barth is volgens Mikkelsen veel meer vasgevang in Hegel en sy idealisme as wat hy wil toegee of besef. In kort kom dit vir Mikkelsen (2010:257) op die volgende neer:

“Barth’s conception of the Trinity as three modes of being leaves no place for a dynamic conception of God’s inner being. Thus, the dynamic of God, the ability of God to change, has been externalized. Following Barth’s differentiation between the immanent and the economic Trinity, and the supremacy of the Father within the immanent and the economic Trinity, and the supremacy of the Father within the immanent Trinity, God cannot take the suffering of Jesus Christ on the cross up into his own inner-Trinitarian being. Therefore Barth does not, despite his intentions, manage to fulfil his own task: to fully take into account the radical thought that the life of Jesus is a part of God’s own history (that is, letting it be determinative for God’s own being).”

Mikkelsen (2010:261-262) staan dus krities teenoor Barth vanweë die werklike ervarings van die aardse Christus nie werklik geabsorbeer word in die “onveranderlike” wese van die Drie-enige God nie, en laat ons dus met onrusbarende vrae aangaande hoe werklik versoening nou regtig is vir God en mens. Hierteenoor verteenwoordig Paul Dafydd Jones (2008) se werk weer die ander kant van die spektrum insake die aard van hierdie vraagstuk. Jones (2008:5) se argument en oogmerk is duidelik vanuit die staanspoor: “Barth’s understanding of human action as a distinctive and utterly real event will be shown to have its condition of possibility in the christological outlook that regulates and materially informs his work.” Daar is verskeie formulerings waarin Jones se argument hierna sterk na vore tree, soos veral byvoorbeeld in die volgende: “God wills, in fact, that the concrete life of Christ should *transform* God’s life – such

is Barth's understanding of the extent, and the extremity, of God's love" (2008:80). Elders druk Jones (2013:33) die saak op kernagtige wyse as volg uit:

"Barth's acclamation of the 'humanity of God' is not a poetic turn of phrase. It is statement about God's inclusion of the concrete history of Jesus in the divine life; it is a way of signalling that God's love for humankind has a depth that 'classical theism' cannot imagine. To read Barth in this way, moreover, does not require the supposition that God's being is unavoidably conditioned by God's economic activity. The point is simply that God freely wills to be God in *this* way."

Tussen hierdie uiteenlopende posisies op die spektrum van stemme aangaande Barth se waarde, bydrae en leemtes, is daar nog talle ander aksente om van kennis te neem. Joseph Mangina (2004) het enersyds waardering vir Barth as 'n *Theologian of Christian Witness*, maar wys ook op 'n bepaalde idealisme en sogenaamde "lack of concretion" by Barth (vgl. Mangina 2013), sodat hy saam met iemand soos Stanley Hauerwas, Barth bewonder vir die getuie wie hy was en steeds is, maar tog heimlik wonder of Barth se werk oor die nodige vermoë beskik om volhoubare getuies en praktyke na vore te bring om inderdaad hierdie soort van teologie mee te onderhou. 'n Bekende formulering van Hauerwas (2002:240) lui soos volg in die verband: "Karl Barth sought not to convince but to witness and, of course, by witness to convict, yet his witness requires further witnesses."

Nogmaals tree daar stemme verder op die spektrum in die bres vir Barth, soos byvoorbeeld in die indrukwekkende studie van David Haddorff (2010), wie juis onder meer op Hauerwas se kritiek ingaan. Eerstens is Haddorff (2010:258) krities oor die bepaalde fokus en vertrekpunt by Hauerwas en ander soortgelyke kritici, want "Barth begins with *divine* action and finds space for human action, whereas Hauerwas begins with *human* action and finds space for divine action." Haddorff (2010:260) antisipeer 'n gevaarlik implikasie hieraan verbonde, want "the danger of Hauerwas' position is that it potentially allows a singular virtue-based theory to provide the hermeneutical framework for the scriptural narrative and its witness to the Word of God." Ons kan hiervolgens op vele maniere – met ander woorde nie net met 'n voorkeur en aandrang op empiriese gegewens nie – die verhouding tussen Goddelike en menslike handeling in ons ekklesiologie só skets dat eersgenoemde vervaag in die aangesig van laasgenoemde (vgl. Healy 2004).⁷⁸

⁷⁸ 'n Soortgelyke fassinerende gesprek om in die verband verder van kennis te neem, is tussen Pete Ward (2012; 2018) en John Webster (2012a). In wese kom dit daarop neer op die (kreatiewe) spanning tussen 'n teologiese en sosiologiese perspektief op die kerk. Webster (2012a:203) druk homself byvoorbeeld soos volg uit in die verband: "[E]cclesiology and ecclesial action are creaturely realities, to be set under the metaphysics of grace." Waarteen Webster duidelik wil waarsku, is die verleiding van 'n (oorwegende) sosiologiese perspektief op die kerk as 'n (noodwendige en genoegsame) teologiese blik aan te sien. Waarop dit vir Webster (2012a:215) uiteindelik neerkom, is die volgende: "The phenomena of the church are not only phenomena within a stream of empirical history; they are also – primarily – phenomena in the history by which God conducts creatures away from the ruins of the earthly city toward the heavenly. ... [B]ecause the acts of the church are not acts of pure natural spontaneity, but movements moved by God, they bear within themselves a certain excess" (215). Ward (2018:59-60), in sy poging om Webster en Barth ernstig te neem, wys tereg daarop dat ons nie net in die naam van empiriese navorsing voor die versoeking staan nie, maar dat enige ander teologiese perspektief – soos byvoorbeeld deur Haddorff uitgewys in reaksie op Hauerwas – voor die versoeking staan. Dit is egter nie Ward se eintlike groot insig en argument in die artikel nie. Wanneer Ward (2018:62) uiteindelik die volgende gelaaide en insiggewende stelling maak, is dit duidelik dat hy Barth (ten dele!) goed lees en aanhoor: "This participatory Christology affords the possibility that human culture and expression may have theological significance because they are created, taken up, and eventually fulfilled in Christ. In terms of ethnographic research the force of all things here is

’n Tweede belangrike verskil tussen Hauerwas en Haddorff se lees van Barth se etiek van getuigenis en die konkreetheid daaraan verbonde, het te make met ’n belangrike onderskeid insake ’n kerk-gesentreerde etiek van getuigenis (Hauerwas), en Haddorff se veel eerder gekose Woord-gesentreerde etiek van getuigenis wat hy by Barth bespeur. Waarop dit ten diepste vir Haddorff (2010:264) neerkom, is die volgende:

“However, this criticism is pregnant with Hauerwas’ own assumptions about the *performance* of Christian witness. This shifts the focus away from divine agency to human agency or said differently from Jesus Christ to the church. ... In Barth’s judgment, Christian witness is ‘twofold,’ in that it begins with God’s gracious action, which shifts our attention away from our practices and towards the ‘true witness’ of Jesus Christ. ... For Barth, divine agency cannot be strictly identified with ecclesial practices or human acts of Christian witness, which would risk making God’s action contingent upon human action. Barth would reject what Hauerwas appears to claim, namely that Christianity’s intelligibility is strongly linked with faithful Christian witness.”

Hierdie soort van kritiese gesprekke is om verskeie redes fassinerend. Dit is uitermatig interessant om te sien hoe dit oor dekades heen manifesteer met ander benamings en kommentators. In ’n bekende studie van dekades gelede, stel Robin Lovin (1984:42) dit destyds soos volg: “For all its theological integrity, Barth’s position is impossible for a public ethics.” Enersyds erken Lovin (1984:175) die waarde hieraan verbonde, maar dit kom nie sonder bepaalde tekortkominge nie:

“Those who choose an ethic of obedience that mistrusts all prevailing systems and stresses the radical implications of discipleship are most secure in the freedom without which the church cannot exist. Because they insist on the distinction between faith and culture, they are in little danger of identifying some local, temporary aspiration with the truth of Christianity; but because they regard all human systems with equal suspicion, they may overlook possibilities for social change and avenues of influence on society that really are open to them.”

Verwante kritiese stemme om uit te sonder wie sedertdien hul stemme by die koortjie sou voeg, was byvoorbeeld Gerrit de Kruijf en Nigel Biggar. De Kruijf (1994) se *Waaksaam en nuchter. Over Christelike etiek in een democratie*, het dit enersyds ook om hierdie bepaalde tekort in Barth se etiek, want “tot dit getuigenis behoort keer op keer de oproep nuchter, zakelijk en rationeel te denken en te handelen. Maar deze gewensten ‘rationaliteit’ is bij Barth nooit zelf voorwerp van reflectie, noch theoretisch, noch concreet” (1994:48). Barth se beskrywing van die *Ereignis* rondom die Woord, is vir De Kruijf (1994:50) niks anders nie as “een soort theologisch intuïtionisme, dat weinig ruimte laat voor morele afweging.” Buiten dat Barth nie ander bronne of riglyne verskaf van hoe om so eties konkreet en saaklik te handel in die openbaar nie, wil dit verder vir De Kruijf (1994:42) voorkom asof Barth se etiek permanent in ’n *status confessionis* verkeer, en kan hy gevolglik glad nie insien hoe dit teologies volhoubaar

significant. It means that the muddled, compromised, complex, and multi-layered realities of particular Christian communities have theological significance and richness but they have this because of this Christological perspective. Christology here then does not preclude the significance of human agency but affirms and acknowledges that Churches and communities in their imperfections are never-the-less taken up in Jesus Christ and in the process of being transformed.” Dit is ’n goeie insig, maar uiteraard nie – soos ons nog sal sien – die volle verhaal oor Barth se ekklesiologie in die versoeningsleer nie.

kan funksioneer binne 'n demokratiese bestel waar gesprek en debat met mense van ander oortuigings van fundamentele belang is nie. Teen die einde verwoord De Kruijff (1994:50) sy kritiek as volg:

“Verder is duidelik, dat de profetiese roeping van de gemeente haar veelal tot oppositie zal brengen in de samenleving. Haar deelname aan de politiek zal vaak bestaan in oppositie. De vraag die zo wordt opgeroepen is, of christenen in een democratie eigenlijk wel aan een regering kunnen deelnemen. Te verwachten is immers, dat jij telkens ‘verrassend’ uit de hoek zullen komen. Profetie gaat nauwelijks samen met compromis.”

Nigel Biggar (1988:117) erken van hierdie kritiek, maar is aanvanklik meer simpatiek wanneer hy dit soos volg stel: “It does not take much revision of Barth to be able to affirm normative ethics – even casuistry – in a manner compatible with a concept of hearing God’s command.” In 'n belangrike monografie van 'n paar jaar later, *The hastening that waits*, stel Biggar (1993:166) dit treffend met “Barth’s is a religious waiting that requires secular hastening and renders it humane.” Biggar (1993:143) wys veral op die belangrike rol wat die Christelike geloofsgemeenskap en haar liturgiese konteks speel as 'n bepaalde matriks waarbinne etiese besluite en vorming vir Barth in plaasvind. Die interessante is dat Biggar (2010:26-49) veel meer krities is oor Barth wanneer hy in 'n opstel getiteld, “Karl Barth’s ethics revisited”, vyftien jaar later daardie werk herbesoek en verder daarop reflekteer. Terugskouend noem Biggar (2010:26) dat sy destydse interpretasie van Barth moontlik meer “reconstruction” bevat het as wat hy aanvanklik besef het. Soos Biggar (2010:26) dit stel: “[I]t is clearer to me now than it was then that this reconstruction was more expressive of where I thought Barth should have gone than of where he actually went.” In sy gevolgtrekking stel Biggar (2010:49) opsommenderwys drie kategorieë voor wat hy oordeel ons lief by Barth moet laat vaar, behou, en verder ontwikkel. Biggar het, soos van te vore, steeds groot waardering vir die geestelike en liturgiese kwaliteit en aksent van Barth se werk; en die herkenbare ekonomiese Trinitariese struktuur van sy werk; asook die eskatologiese stemming in sy werk wat ons laat wag soos ons hoop. Daarteenoor is Biggar nou veral baie krities en afwysend oor die volgende drie sake: die doen van die regte ding voortdurend te skets en aan te hoor in terme van 'n militêre bevel; die voorgestelde skeiding tussen teologiese etiek aan die een kant, en praktiese Christelike etiek aan die ander kant; asook, die onwilligheid om enigsins op 'n amptelike en formele wyse met nie-teologiese kenteorie en bronne om te gaan. 'n Gekwalifiseerde middeweg waarop Biggar egter graag Barth se potensiaal verder sal wil ontwikkel, is onder andere juis om meer aangaande nie-teologiese data 'n teologiese verstaan van menslike florerings daar te stel.

Hoe om presies die aard en konkreetheid van die werklikheid te verstaan – veral in die lig van gesprekke met en rondom Barth – bly inderdaad 'n tergende en komplekse aangeleentheid. In 'n uitstekende studie na Barth se ekklesiologie is dit juis ten einde ook van die kritiese opmerkings wat Kimlyn Bender (2013:282-283) bepeins aangaande Barth se eksklusiewe “Josef-metafoor” vir die kerk wie dalk ook 'n “Maria-metafoor” benodig.⁷⁹ Verwant hieraan,

⁷⁹ Iemand anders wat hierdie selfde soort van spanning by Barth aanvoel, is George Hunsinger (2019). Alhoewel Bender dit oor Barth se ekklesiologie het, en Hunsinger weer oor Barth se sakramentsleer skryf, is daar by laasgenoemde se insigte belangrike ooreenstemminge wat eersgenoemde se insigte nog verder laat verdiep. Hunsinger (2019:451-452) skryf inleidend soos volg hieroor: “First, Barth speaks a very great deal about ‘witness’ throughout his dogmatics but considerably less so about ‘mediation’. His discourse about mediation is muted (though not absent), in part because he is worried that the idea has been co-opted by Roman Catholicism. In his

en wat moontlik kan help om verder lig te werp op die opmerking, noem Bender (2013:280) vooraf die volgende:

“Barth often speaks of a parallelism of action, rather than an embodied action, so that divine activity are portrayed as in conjunction, rather than in terms of the divine acting in and through the human, Christ acting in and through the church. The point might be illustrated by asking whether Christ comes to us *through* the proclamation of the church or *along side* of it.”

Joseph Mangina (2013:30), na wie ons van te vore reeds verwys het aangaande sy bepaalde bedenkinge oor of Barth se ekklesiologie konkreet genoeg is, merk wel ook aan die ander kant op hoe Barth moontlik sy kritici sou antwoord: “Finally, we should note that Barth might question the notion of concreteness being employed by his critics. Which is more concrete and practical, he would ask – our own social and psychological perceptions, or the testimony of Holy Scripture?” David Clough (2013:65) sluit hierby aan wanneer hy die belang van Barth se etiek soos volg verwoord: “Barth’s primary aim in writing about ethics is not to persuade his readers to share one or two of the ethical positions he holds, but to help them to recognize the revolutionary implications of God’s claim on their lives.” Dekades van te vore het John Webster (1995:1) reeds die gedagte van ’n ‘morele ontologie’ gebruik om Barth se teologiese werk mee te beskryf. Hiermee bedoel Webster (1995:2) die volgende:

“[S]uch an ontology is not centred on the human agent, and especially not on moral reflectivity. Yet Barth pushes *this* kind of focus on moral selfhood out of the way in order to introduce in its place what is to him a more theologically – and humanly – satisfying account of the moral life as genuine action in analogy to prior divine action. Failure to take this point seriously often lies behind critiques of Barth’s theology – as driven by near obsession with noetic issues, for example, or as abstract form, or even hostile to, the world of human history and action.”

Vervolgens sien ons ook hoe Daniel Migliore (2010) veel meer simpatiek en waardierend is in sy *Commanding Grace* teenoor Barth se etiese betekenis en waarde vir vandag. Gedagtig aan talle van die kritiese opmerkings hierbo, vra Migliore (2010:9) daarteenoor: “Might this worry, however, arise from a failure to take with sufficient seriousness what Barth means by the ‘formed reference’ of Christian ethics?” Daarmee is die saak geensins opgeklaar nie, want nes ons hierbo gesien het hoe Webster in die bostaande paragraaf kritici aanspreek, onthou ons ook hoe hy vroeër in die bespreking van die kritiese vrae in die verband erken het. In die opsig help dit beslis om Migliore (2010:4) se inleidende woorde tot die bundel opstelle aangaande Barth se etiek tog ook aan te haal:

“[E]ven those who find much to approve of in Barth’s ethics part company with him at one point or another. We should not expect it to be otherwise. Barth intended his work

approach to Word and sacrament, he does not want the supremacy of Christ and his action to be displaced in the life of the church. It is Jesus Christ who mediates himself, not the priest. Second, with respect to instrumentalism and parallelism, Barth does not seem to have a fully worked out position. It makes a difference, however, whether the living Christ is given through Word and sacrament (instrumentalism), or only *in tandem* with them (parallelism). Barth leans towards the latter. Third, Barth is surprisingly reticent in explaining how he sees divine action operating in relation to human action in the Christian life. ... Finally, a robust conception of sacraments would require an equally robust conception of Christ in his priestly office. While Barth lays great emphasis on Christ in his prophetic office, and some emphasis on Christ in his royal office, what he says about Christ in his priestly office is seriously underdeveloped (although not entirely absent).”

in ethics, as in theology, not to close down debate but to challenge long-established ways of thinking with fresh attention to the voice of Scripture as it centrally attests God's work of reconciliation in Christ."

Teen die agtergrond, en nogal lang relaas tot en met hier, is ons seer sekerlik bewus van 'n bepaalde tydsberekening en tydigheid aan Barth se teologiese werk. Waar ook al ons in die literatuur op van die kontroversie, uiteenlopende reaksies, vrae en verhelderende kommentaar gewys het, dié deurlopende onderliggende tema het dikwels gewys op sy dieper omgang en lees van die tyd. So 'n woord op sy tyd wat sy teologie meermale kenmerk, mag dalk nie ooglopend en by name onmiddellik vooropstaan nie, en tog is dit dalk juis die gelydelike gewaarwording daarvan wat by ons so 'n dieper en langer indruk laat. Dit is dalk glad nie so vergesog nie om in hierdie vertroude en tydige omgang met moderniteit, etiek en die geskiedenis as sodanig, inderwaarheid bewus te word van 'n eiesoortige profetiese antenna waaroor Barth beskik het. En dat hy oortuig was dat hy net (só) teologie moes doen, het dalk grotendeels hiermee te make gehad. Vervolgens, meer hieroor.

En dan net teologie te doen

Alhoewel ons vroeër reeds daarop gewys het, is dit dalk goed om dit weer hier opnuut te herhaal, naamlik dat Barth se teologie so vervleg en verweef is, dat dit besonders uitdagend is om sy werk in aparte kategorieë en/of afsonderlike benamings mee te bespreek. Nie net het ons aanvanklik daarop gewys nie, maar ook dit hopelik in die bespreking tot en met hier terdeë agtergekom soos ons deur bogenoemde subtemas gevorder het. Ofskoon die omstredenheid en kontroversie aangaande Barth ("profeet word nie in sy eie land geëer nie") dikwels met 'n frase soos "ever against the stream" mee beskryf word, was dit tog ook duidelik dat dít as sodanig nie as 'n doel op sigself na vore getree het nie. Ook dié gedagte moenie só by Barth geassosieer word dat dit – kontra Barth se diepste bedoeling – neerkom op 'n soort van natuurlike teologie in die negatief nie. Aan die een kant is daar byvoorbeeld kritici soos Paul Louis Metzger (2003:192-193) wie tog wonder oor die spesifieke aspek in Barth se posisie tydens die Oos-Wes drama, terwyl daar weer aan die ander kant stemme is soos Timothy Gorringer (1999) wie in sy *Against Hegemony* Barth se eiesoortige getuigenis in die aangesig van talle ideologieë juis 'n inherente positiewe, konstruktiewe en bevrydende lig sien. Natuurlik is daar blindekolle, soos Barth se problematiese onderskrywing van (sagte) patriargie, gender en seksualiteit wat weer neig na 'n vreemde natuurlike teologie wat insluip (vgl. Rieger 2011), maar gegewe Barth se ander deugde (Rieger wys op Barth se waarde insake "class" en "race"), verskaf hy ook aan ons die nodige bronne en inspirasie om dit aan te spreek. Verder is Barth se werk ook mos nie bedoel as 'n afgeronde antwoord en geslote sisteem nie, maar 'n uitnodiging tot verdere teologiese nadenke; sprekend van teologie "na Barth" in 'n meervoudige sin. Terug egter by Metzger se opmerking hierbo, en in die lig van die gedagtes wat ons weer herroep het, kan ons wel noem dat Metzger in sy groter argument tog oortuigend aantoon hoe Barth allermens negatief en afwysend met kultuur (en die lewe) as sodanig omgaan, intendeel. Metzger se kritiek het dit nie oor Barth wie 'n onreëlmatige posisie inneem tydens die Oos-Wes konflik nie, maar veel eerder oor 'n té konsekwente stellinginname wat hy Barth bespeur. Hoe dit ook al sy, ons het waarskynlik weer hier te make met dít wat ons nou al by meer as een geleentheid teëgekom het, naamlik dat ook hierdie soort van eiesoortige stem en getuigenis nie as die

oënskynlike doel opsigself voorgehou word nie, maar in alle waarskynlikheid na iets dieper daaragter wys.

Dit was tog opmerklik, en selfs moontlik verrassend, om in ons nadenke oor Barth se “sosiaal-kritiese bewussyn en betrokkenheid” veel meer oor die teologiese begroning daarvan te hore te kom. In die sosiale bewussyn van sy profetiese verbeelding was dit wesenlik ook ’n geval van ’n blik op wát skuil nou eintlik daarin-*en*-daaragter. Ook dié aspek en element van sy profetiese profiel het te make met sy teologie, en kan dus nie as ’n tweede, onafhanklike en/of selfstandige stap daarnaas, of doel opsigself, beskou word nie. Dit kom nie later nie, want dit is van meet af daar. Vanuit die staanspoor staan teologie *en* etiek in ’n onlosmaaklike eenheid en verbondenheid met mekaar. Duidelik nie ’n geval van God se wese en God se handeling wat eens met ’n “en” verbind word nie, maar juis met die een *as* die ander, met die voorkeur aan die ekonomiese triniteit (*ad extra*) wat God se immanente wese en identiteit bepaal (*ad intra*), sonder dat laasgenoemde volledig platval in eersgenoemde. Soos Barth dit kernagtig in sy Godsleer stel: “God is who He is in His works” (CD II/1, 260). God in die algemeen, God in abstraksie, kan daar nie wees nie. Die enigste God wie is, is die God wie só is (handelend/inhoudelik) vir ons. In God se volkomenhede, is God die Een wat in vryheid liefhet, en dat dit nie van mekaar geskei kan word nie; net so min as wat Sy wese insigself en Sy wese vir ons, van mekaar geskei kan word. Dit is soos Barth dit later met die aanvang van die Uitverkiesingsleer stel met “We should still not have learned to say ‘God’ correctly ... if we thought it enough simply to say ‘God’” (CD II/2, 5). Die etiese is eenvoudig op onlosmaaklike wyse ingebed by sulke besonderse kennis aangaande hierdie Drie-enige God. Die kritiese sosiale bewussyn en betrokkenheid spruit as ’n integrale deel van ons teologiese en openbarende kennis van God, sodat dit nie as ’n doel opsigself, selfstandig en onafhanklik, of abstrak en vaag, kan voorkom nie. Kortom, dit is ’n wesenlike deel van die geheel, sonder om die geheel daartoe te reduceer.

Só ook het ons in die voorafgaande gedeelte oor ’n bepaalde “woord op sy tyd” terdeë bewus geword van die deurdringende en blywende tydigheid waarmee sy werk met die geestesstrominge wou omgaan. Daar is ’n diepe aktualiteit in die teologie wat na vore kom om tegelykertyd tydig, tydelik en blywend te spreek. Bogenoemde handeling van God lei tot gebeure in die tyd, waarin God se Woord voortdurend en opnuut tot ons weer spreek. Jesus Christus, as beide voor- en onderwerp van die uitverkiesing, openbaar dan hierdie versoening in die tyd met God se neerdaling en vernedering in Jesus, wat tegelykertyd ook ons verhoging en heerlikheid impliseer, sodat die ewige genade-verbond waarlik en aktueel tot ons spreek. In Jesus Christus sien ons hoe God se wese in volkome handeling is, en veral hoe hierdie goddelike en menslike geskiedenis nie staties of los van mekaar kan wees nie, maar juis so immer gebeurlik in die tyd na vore tree vanweë dit nog altyd so gewil en bestem was. Soos Barth dit onder die koninklike amp stel in die versoeningsleer: “[W]e have left no place for anything static at the broad center of the traditional doctrine of the person of Christ” (CD IV/2, 106). En alhoewel Barth nooit die term “aktualistiese ontologie” gebruik nie (Nimmo 2007:4-5), en nie in spekulatiewe metafisika betrokke wil raak nie, wil hy wel met die geskiedenis aangaande Christus aantoon dat “ontology will have its norm and law in [Jesus Christ], not *vice versa*” (IV/1:757). Barth se eklektiese omgang met moderne en sekulêre filosofiese begrippe was juis om dít op hul kop te keer en teologiese inhoud en betekenis daaraan te gee, waarin die werklikheid ten diepste juis in hierdie geskiedenis en openbaring in Christus na vore tree en in ons eie konteks tot ons spreek. Dit is tog duidelik dat Barth hiermee op selfstandige wyse

teologies wil omgaan met sy tyd, sodat ook die aanspreek van sy eie tydsgees net as 'n betrokke element na vore kan tree, en geen doel opsigself verteenwoordig nie. Sy profetiese profiel en teologie het 'n duidelike antenna hiervoor, sonder dat dit uitsluitlik daarom gaan; of nog erger, daardeur verswelg word. Dit het daarmee te make, sonder om daaraan uitverkoop te wees. Om hom ook net volledig hiermee te assosieer, sal teen die grein van sy diepste profetiese bedoelinge gaan.

So is die profetiese profiel dan ten diepste 'n saak van om eintlik maar net teologie te doen? Ja en nee. Enersyds “nee”, want dit is nie “net” dít nie; en andersyds “ja”, want “net” is immers meer as “net” dít per se. Om “net teologie” te doen, bedoel ons met ander woorde in geen eng of oppervlakkige wyse nie. Om “net teologie” te doen is nie sonder 'n sosiale verbeelding nie, inteendeel. Juis in die samehang, is dit tog 'n sleutel-frase om Barth mee te verstaan. Dit is 'n goeie en raak beskrywing wat aantoon wat word geprioritiseer, asook – kontra wat die uitdrukking mag veronderstel – juis ingesluit en bepaald veronderstel. Daarom het ons ook in hierdie beskrywende frase met 'n wesenlike element van sy teologie mee te make – wat soos die vorige beskrywings ook verwant en verbonde is aan die ander beskrywings daarnaas – om ons waarskynlik nog nader te neem na waarop die profetiese by Barth uiteindelik dui. Trouens, ons sou na regte daarop kon wys dat ons eintlik deurgaans na dieselfde saak kyk vanuit verskillende hoeke waarvolgens hierdie betrokke elemente juis na vore kan tree. Dit is presies waarmee ons noodgedwonge moet voortgaan om ook te wys op die profetiese betekenis aan hierdie spesifieke perspektief verbonde aan Barth se teologie, naamlik om aan te gaan en net teologie te doen asof niks gebeur het nie.

Dié woorde – “to carry on theology, and only theology, now as previously, and as if nothing had happened” (Barth 1933:9) – is duidelik só geartikuleer deur Barth deur nie te vra óf hul moes betrokke raak in die kerkstryd en meegaande politieke situasie waarin hulself bevind het nie, maar eerder as 'n heenwysing na hóé om dit inderwaarheid te doen. Dit was juis die beoefening van dogmatiek wat Barth as 'n integrale deel van sy profetiese ingesteldheid gesien het (Gorringe 1999:96).⁸⁰ Barth het hiermee allermens 'n sektariese ontrekking vanuit die wêreld bedoel, of vir die kerk 'n ghetto bestaan verbeel. Inteendeel, wat Barth met hierdie woorde en die pamflet bedoel het, was 'n politieke weerstand van die eerste orde. Daar is net een God, een Woord, wie Here is oor ons almal, en in die belydenis van Hom, word alle ander natuurlike teologie (skyn gode) ontmasker en ontbloot. Die publikasie van die woorde op 1 Julie 1933 in die eerste uitgawe van *Theologische Existenz Heute*, is ten nouste verweef aan Barth wie ook doelbewus 'n kopie aan Hitler sou stuur (Busch 1976:227). 'n Tweede oplaag moes reeds 'n week later weer gedruk word, en 'n jaar later is dit ook verban, maar toe was daar alreeds 37 000 kopieë daarvan. Ons het hier hoegenaamd nie met 'n teks en fassinerende frase

⁸⁰ Hans-Anton Drewes (2019:52-53) se beskrywing van die keuses waarvoor Barth tydens sy ontslag uit Bonn in 1935 gestaan het, werp nog verder lig op die insig. “More than anything, these months made clear to Barth that his and no one else’s contribution to the church struggle was to be *Church Dogmatics*. That this work had already been interrupted for months gave focus and urgency to Barth’s efforts to find a way forward. As he surveyed his shrinking options, he soon realized that he would not be able to return to work on *Church Dogmatics* if he remained in Germany as he had planned. ... It was precisely for the sake of the church struggle – which, in Barth’s view, had to be shaped as a dispute over the basic principles of faith, church, and theology – that Barth regarded his essential task to be the preparation of material for *Church Dogmatics* in his lectures. His contribution to the inevitable struggle of Christianity with the reigning ideologies, and especially with the one that claimed sole right and total rule in Germany, was exclusively to be dogmatic work, which comprehensively unfolded the premises and conclusions of theological doctrine and the church’s existence.”

te make wat op ontvlugting of 'n apolitiese bestaanswyse dui nie. Arne Rasmusson (2020:968) is in die kol met die volgende interpretasie van die frase en teks:

“This statement does not mean churchly or academic isolation or inactivity, but rather the rejection of the euphoria about Nazi seizure of power. What Barth is saying is that theology and church should disregard all claims that a new beginning has occurred or that God has acted. It means proceeding soberly ‘as is nothing had happened.’ Only Jesus Christ as attested in Scripture is God’s revelation.”

Buiten die bekende/berugte frase van die teks, stel Barth (1933:76-77) dit tog later uitdruklik in die teks soos volg:

“The prime need of our time is for a spiritual centre of resistance. ... Of course something has to be done; very much so; but most decidedly nothing other than this: that Church congregations should be gathered together again, but aright and anew in fear and great joy, gathered to the Word by means of the Word.”

Daar is verskeie gebeure rondom hierdie teks wat ons verder help om nog meer indringend die profetiese betekenis van hierdie teologiese werk te begryp. Busch (1976:225) noem dat Barth juis in die somer van 1933 aan die studente sou noem “only quite serious theological work can have any real significance.” Vir Barth het dit onder andere beteken om 'n veel strawwer lesinglading voortaan op homself te neem. Hierdie “first priority” verwoord hy dan ook soos volg teenoor die studente: “[I] urge the students for whom I was responsible to keep on working as normally as possible in the midst of the general uproar” (Busch 1976:224). Wat hierdie opmerkings van Busch veral so betekenisvol maak, is dat Barth in die voorafgaande somer van 1932 nie net 'n belangrike voorwoord sou skryf tot die Engelse vertaling van *Romans*, en die eerste uitgawe van die CD sou publiseer nie, maar ook ekstra-klasse in “sermon practices” aan 110 belangstellende studente sou doseer in Bonn (Busch 1976:219). Om hierna te verwys as “ekstra-klasse” is waarskynlik ietwat van 'n onderspeelde stelling. Hancock (2013) beskryf haar studie oor die lesings tereg as “noodklasse” in homiletiek tydens daardie beslissende jare. Dit was nie 'n geval van dat die Homiletiekpos vakant was nie, maar veel eerder die problematiese rigting en tradisie wat op daardie stadium in die homiletiek aan die fakulteit en breëre kerk sou uitspeel. Die tematiese soort van prediking, soos op daardie stadium deur Emil Phennigsdorf voorgestaan (die dosent in homiletiek, en wie later – vanweë sy politieke loyaliteite – rektor sou word), het Barth tereg verontrus. Soos Hancock (2014:72) dit stel: “The church did not want to be left behind. It needed to be ‘relevant’ in the way that National Socialism was clearly relevant to many people.” In die soort van konteks en agtergrond was dit 'n beoefening van 'n bepaalde soort politieke teologie wat veral twee take ten doel gehad het: “One is *Seelsorge*, to offer moral guidance to the *Volksgemeinde* in the face of the immortality and materialism of modern society. The second is apologetic in character: to persuade hearers that the *Volk* cannot survive and thrive without the Protestant faith” (Hancock 2013:168). Barth sien die groter sosiaal-politieke krisis met die koms van Hitler en Nasionaal Sosialisme as nie net 'n stryd om die hart en siel van die kerk en teologie nie, maar ten diepste rondom die beslissende vraag wat gebeur op die kansels aangaande die “verkondiging van die evangelie.” Dit was juis Barth se diepste oortuiging dat die teologiese klaskamer – en in besonder daar waar die teologie ons skool, vorm en voorberei vir die verkondigingstaak van die evangelie in en deur die kerk – 'n broeiplek is vir profetiese getuienis, veral in daardie omstandighede. Of, nog beter gestel, in 'n tyd toe Barth “bekend” sou word dat ons eintlik nou geroep word om ‘net teologie te beoefen

asof niks gebeur het nie’, het dit ten diepste vir hom daarop neergekom op optredes soos hierdie wat van aktiewe weerstand van die eerste orde sou getuig. Hancock (2013:321) help ons beslis as sy ten einde oordeel dat daardie nood-homiletiek-laboratorium niks anders was as die volgende: “It was a place of resistance. ... In simplest terms: Preach from the Bible, that is where God’s witnesses speak. *Not anywhere else.*” Indien dit té simplisties en “té maklik klink”, is dalk goed om Hancock (2013:192) se vroeëre, meer dringende insigte en grondige evaluering van Barth se optrede, te herroep en behoorlik vas te knoop: “In a time of political narrowness Barth unfurled a homiletic of theological and eschatological breadth, one designed to disturb and unsettle the practioners of a self-confident, instrumental, and ‘relevant’ homiletic.” ’n Besliste profetiese profilering waarmee Barth homself en ander juis op teologiese gronde, al getuigend (aktief en beliggaamd) van ander soort van profetiese verbeeldings sou differensieer, en talle mee inspireer as die soort van profetiese getuienis waarmee die kerk vol vertroue en vreesloos op weg kon gaan.

Naas die belangrike “homiletiese” gebeure hierbo wat ons fassinerende frase in *Theological Existence Today!* sou voorafgaan, was daar ook in die maande ná die geweldige herdruk en verspreiding van die pamflet, ’n ander baie veelseggende optrede van Barth wat die betekenis van die narratief net nog verder sou onderstreep. Tydens die tweede Adventsondag van daardie jaar, 10 Desember 1933, preek Barth oor Romeine 15:5-13 in die Schlosskirche in Bonn. Die titel van die preek is “A sermon about Jesus is a Jew”, en soos met die pamflet hierbo, het Barth weer aan Hitler ’n kopie van die preek na die tyd gestuur (vgl. Stroud 2013:62-74). Trouens, Barth sou na die tyd ook aan een van die gemeentede moes skryf. Stroud (2013:64) beskryf dit soos volg:

“The Jewishness of Jesus offended some in the church, and they walked out. Writing later to a woman from the church, Barth insisted that one simply cannot sever Jesus from his Jewishness: ‘anyone who believes in Christ, who was himself a Jew, and died for Gentiles and Jews, *simply cannot* be involved in the contempt for Jews and ill-treatment of them which is now the order of the day.’”

Die inhoud van die preek is uiteraard vir ons soveel te meer nog insiggewend. Barth (2013:65-66) begin die preek met ’n beduidende klank:

“The church of Jesus Christ is a crowd, a throng, a gathering – a “community” as that beautiful, old word expresses it; it is a word that we have to learn to understand all over again in a completely new way – a community that is not held together by common interest and that is not held together by common blood and not even by common opinions and convictions but certainly a community held together rather by that voice we hear at the beginning and at the end of our text, a voice that sounds repeatedly and that is never to be confused with any other tones in the world, ‘*The God of patience and of comfort give you all ... ! The God of hope fill you all ... !*’”

Die inleidende geklank van die Woord hierbo weerklank al dieper en verder soos die preek vorder. Byvoorbeeld, ’n entjie later hoor ons die volgende:

“The fact that God’s word exists in the church is founded neither on the spiritual life of man nor is it a cultural accomplishment, nor does it belong to the ways and nature of a *Volk* or of a race, and neither is it founded in the necessary course of world history. It is rather a mystery with which our very existence is coated from the outside in and not

from the inside out; a mystery that in no sense is within us but rather is completely founded in a foreign power and force that is above us” (Barth 2013:67).

Op hierdie stadium is dit reeds tog duidelik dat iets radikaal na vore gaan tree. Anders gestel: Niemand het tot en met hier – maar nog net die eerste kwart van die preek – die kerk uit protes verlaat nie. Die oomblik wanneer mense begin opstaan en onder die prediking uitloop, gebeur toe hy die volgende al duideliker begin uitspel:

“This means that Christ belongs to the people (*Volk*) of Israel. *This* people’s (*Volk*) blood was in his veins, the very blood of God’s Son. *This* people’s (*Volk*) way of life he took on by taking on humanity, not for the sake of this people (*Volk*) or from a preference for this people’s (*Volk*) blood or race, but rather for the sake of truth, that is, for the sake of demonstrating the truthfulness and faithfulness of God. And because with *this* people (*Volk*) only – an obstinate and bad people (*Volk*), to be sure (Exod. 32:9) – but precisely with *this* people (*Volk*) God had formed a covenant, had given them his presence and the promise of an unparalleled redemption. Jesus was a *Jew* in order to confirm and to fulfil this free and merciful promise of God ‘given to the fathers’ and not to reward the Jews or to honor them. ... This means for us, who are not Israel, a closed door. ... The existence of the Jewish people down to the present day has constantly reminded us of this” (Barth 2013:68-69).

Dit is tog merkwaardig dat daar in die aanhalings hierbo – en so ook die res van die preek – geen verwysing is na Hitler of enige ander politieke propaganda per se nie, en tog kan daar geen twyfel wees oor die indringende aktualiteit en snydende relevansie van hierdie preek nie. Anders gestel: Om dit maar weer ’n keer uit te spel – amper kontra die bedoeling van ons eie argument – beteken dié insig allermens dat etiese (of, lees ook: ‘politieke’, of selfs ‘profetiese’) prediking en teologiese geskrifte só eksplisiet retories te werk moet gaan om noodwendig vir dié soort van merkers te kwalifiseer en die nodige erkenning te ontvang, intendeel.⁸¹ Vervolgens is dit ook nie vreemd wanneer die appèl van die teks teen die einde van die preek soos volg na vore tree nie: “This means that the church of Jesus Christ would have to be one community that with each other *discerns* the word it has heard in order to *confess* it with one another” (Barth 2013:73). Só gestel, bevestig Barth is eie beliggaamde woorde van wat dit ten diepste beteken om dan maar net teologie te beoefen.

In alle waarskynlikheid sou ons hier kom stop en aanbeweeg na ’n verdere (en vanweë beperkte ruimte ook – vir ons doeleindes – ’n laaste) samevattende tema wat ons glo sy profetiese profiel ook na vore bring. Die punt rondom hierdie beduidende kenmerk in Barth se profetiese profiel het immers nie net onder hierdie onderafdeling en bepaalde sub-hofie na vore getree nie, maar

⁸¹ Paul Dafydd Jones (2008:180) maak in sy studie oor Barth se verstaan van Christus se menslikheid so ’n oënskynlik terloopse (lees: doelbewus en beduidende) opmerking of twee in die verband. Sy eerste punt lui soos volg: “Nevertheless, Barth maintains, with a degree of success, this earlier rhetorical strategy throughout the *Dogmatics*. The lack of direct participation in the worldly discourse of politics does not bespeak quietism. Rather, it aims to offer an alternative commentary on the world and thereby engender a political mindset which, being different from the multiple party platforms that jostle for supremacy lays a more serious claim on each individual than she might realize. ... Barth’s indirect rhetoric hopes to engender direct action. Assuming the validity of my analysis of Jesus’ human life as wholehearted, sovereign, loving and effective of deliverance, notice that this description entails a movement that begins ‘internal’ to Christ himself and resolves itself in the transformation of the ‘external’ world. ... Beginning with Christ, God’s grace, fired and broadened by the guidance and presence of the Holy Spirit, stimulates the reconciled (but still sinful) human to move out from her faltering and false existence, to involve herself in the ongoing event of the church and to engage actively in the affairs of the ‘world’”.

was tog immer teenwoordig en onderliggend in talle van die voorafgaande dele in hierdie hoofstuk. Die punt is tog nou al duidelik en indringend ontplooi. En alhoewel dit dalk so mag wees, is die einste deurlopende teologiese klank van sy profetiese profiel juis die grondige insig wat ons noop om tog nog so 'n bietjie langer aan te hou en nog verder uit te brei op die bepaalde tema. Barth se “ekstra klasse”, preke, en pamflette is uiteraard besonderse vrugte wat hierdie soort van rype insig aan bod laat kom, en tog is daar tussen die lyne en agter die gebeure belangrike aksente in die aanvang van sy CD om nog verder op die betrokke punt by stil te staan. Vervolgens moet ons nog iets sê aangaande die beduidende belang van die drieërlei vorm van God se Woord, Barth se inherente logika in sy openbaringsbegrip, en sien wat is dié groter dryf agter hierdie bepaalde gebeure waarvan ons gehoor het.

Hardy (2005:25) verskaf op die punt 'n goeie beskrywing van Barth se logika met die *CD*:

“From the outset, Barth focuses not on humanity or the church as such but on what is deemed central to church life: proclamation. The purpose is to identify *the operative condition* by which it is proclamation (or the church is the church) as distinct from something else, that is the *Word of God* as attested in the preached, written and revealed Word of God. Next, we find that the Word of God thus found has its *operative condition* in that it is God's *actual speech* to humanity; and the *operative condition* for that is then also found, etc. This ‘chain’ of ‘operative conditions’ is at the heart of this *Dogmatics*. Dogmatics, as a theological science distinct from testimony and service, is to be the self-examination of the church to find whether, at each level of assertion, its operative condition is in place. To put it differently, Dogmatics is to examine the agreement of human speech or concept with its operative condition: uncovering truth as the agreement of the two is the task of theology. But if the operative condition for human speech is other than Word of God / God's Speech / God's Self-Revelation /etc. – as appropriate to the level of examination – then whatever is said is simply human speech or concept and, from theological viewpoint, untrue.”

Verskeie sake is duidelik hier van sleutelbelang. Dogmatiese teologie is geen doel opsigself nie – bestaan nie vir haarself of op haar eie nie – maar is volkome gerig en verbind tot die regte en gepaste hoor van God se Woord in die wêreld. Barth formuleer hierdie beskrywing met die aanvang van sy werk soos volg: “Dogmatics is the self-examination of the Christian Church in respect of the content of its distinctive talk about God” (CD I/1, 11). Dit wil toesien dat die verkondiging van die Woord só getrou as moontlik in die lewe van die kerk plaasvind. Dogmatiek het dus 'n krities regulerende funksie om die kerk (en die teologie) aanspreeklik en verantwoordbaar te bedien oor hoe God inderdaad en inderwaarheid praat as lewende Woord. Die teologie benodig eenvoudig geen ander basis nie – soos byvoorbeeld 'n filosofiese, antropologiese, historiese, psigologiese, apologetiese, ag noem maar op – as die geloofswerklikheid wat die Woord van God met sy betrokke inhoud en funksie reeds aan ons verskaf in die teenwoordigheid van die Christelike geloofsgemeenskap. “Hence [dogmatics] does not have to begin by finding or inventing the standard by which it measures. It sees and recognises that this is given with the Church” (CD 1/1:12). Die ruimte waarin dít gehoor en verkondig word, is die ruimte van die kerk midde in-en-vir hierdie wêreld. Daarom, vanweë die Woord van God reeds aan ons die werklikheid skenk van 'n diskoers aangaande God se Woord binne hierdie sfeer van die kerk, is die dogmatiek op kritiese (wetenskaplike) wyse daartoe verbind om toe te sien dat die kerk (waarby teologie uiteraard by ingesluit is) dit só

getrou moontlik verwoord. Kortom, die vertrekpunt, spilpunt, begin en einde van dogmatiek, is “the present moment of the speaking and hearing of Jesus Christ Himself” (CD I/1, 41).

Alhoewel Barth voortgaan en na hierdie geloofswerklikheid verwys as ’n “self-enclosed circle” van waar “there can be no entering ... from without” (CD I/1, 42), is die bedoeling hiermee allermens om teologie en kerk se verkondiging in ’n geslote en afgesonderde wêreld te verbeel of te verplaas, intendeel. Dit is veel eerder ’n geval dat God se Woord in die verband volkome genoegsaam is en nie ander natuurlike middele, sogenaamde vaste gronde en apologetiese redes (prolegomena) benodig om dit te bewerkstellig nie. Die kerk is volledig vir Barth ’n skepping van die Woord, en dit is ook voortdurend genoegsaam. Daar is ’n vaste vertroue, vreugde, geloof en erkenning dat God deur sy Woord die kerk bly aanspreek en tot kerk maak. Die Woord van God is die “prolegomena” en vertrekpunt (spilpunt) vir die teologie in al sy vorme. Die dogmatiek se taak en verantwoordelik is om die kerk te bedien om voortdurend God se Woord só te bly aanhoor en te word wat hul in wese is, naamlik ’n skepping en getuie van die Woord.

Vir dít om egter te gebeur, benodig die kerk iets anders (Iemand, ’n Persoon, die Woord) om self te gebeur. Dit sinspeel op die “chain of operative conditions” waarna Hardy hierbo verwys het as die interne logika wat deur die CD hardloop en weerklink. Vir die kerk om só getrou God se Woord te verkondig en onder woorde te bring met hul getuie, vra egter dat die kerk aandagtig sal luister, mooi sal hoor, en gehoorsaam op Sy stem (die Woord) sal reageer. Daar is geen outomatiese en vanselfsprekende ooreenkoms tussen God se Woord en dít waarvan die kerk noodwendig getuig nie, en daarom Barth se gerigtheid om onophoudelik met verskei perspektiewe te beskryf hoe die kerk in gehoorsaamheid die Woord sal na-praat.

Aan die een kant is die kerklike verkondiging/verkondiger niks anders nie as “[God who] speaks like a king through the mouth of his herald” (CD I/1, 52), en tog, aan die ander kant, is dit ook volkome, deur en deur, mense-woorde wat geuiter word. Gegewe dat dit geen vanselfsprekende gegewe is dat sulke mense-woorde inderwaarheid van God sal getuig nie, wys juis op die krities regulerende funksie wat die dogmatiek het om te vervul in die kerk. Weereens, nie op grond van ’n eie insig, of ’n self-gefabrieseerde-gedagte, of bewonderenswaardige-ideaal nie, maar volkome gebonde aan die inhoud en norm waarmee die kerk (en teologie) self na vore kan tree, naamlik die Woord van God. Of, dalk beter gestel: Dié openbaring is God se Sêlf-openbaring aan ons. Dit is niks en niemand anders nie as God Self wie hier aan ons geskenk en bekendgemaak word (en daarom een van die redes waarom die Triniteit voorop as integrale inhoud na vore tree in die openbaringsleer). Barth verwoord hierdie self-regulerende kriteria en funksie soos volg: “What is said about God in the Church seeks, as proclamation, to be God’s Word. It is measured by its specific criterion in dogmatics” (CD I/1, 77).

Hierdie volkome genoegsame wyse waarop God Homself aan ons openbaar deur sy Woord, word dan in die res van hierdie eerste volume so uitgewerk om te wys hoe ’n dinamiese, lewende, bewegende, sprekende – kortom: *gebeurlike* – Woord van openbaring en kennis dit vir die kerk se verkondigingstaak is. God se Woord is nie soos ’n voëltjie in ons koutjie nie, maar vry in volle vlug, en oor die geskenk kan ons (maar net) getuig van. Die wyse waarop Barth dan voorgaan om die leer aangaande die drievoudige vorm van die Woord van God (vleesgeworde, geskrewe en verkondigde) te beskryf, kan as een só ’n belangrike beskrywing gesien word wat graag wil wys op die lewende en dinamiese aard en funksie van die Woord in

die kerk se lewe en verkondiging. Soos reeds vroeër in ons bespreking genoem, sou die formele struktuur van openbaring deurgaans by Barth dieselfde bly. Inhoudelik het daar wel met tyd belangrike wysigings (nuwe perspektiewe) na vore getree. Die onthulling-en-verborgenheid aan die hand van die tyd-ewigheid dialektiek, of kruisiging-en-opstanding-verhouding in *Romans*, sou met *Göttingen Dogmatics* só ontwikkel om in 'n positiewe lig meer van die inkarnasie en die geskiedenis konstruktief na vore te bring. Die ander winspunt wat hiermee na vore getree het, was die drievoudige vorm van die Woord van God wat ook nou daardie openbaringsdialektiek nog duideliker wou beskryf. McCormack (2013:185) benadruk dat Barth hiermee veral die innige verbondenheid na vore bring, en nie soseer die onderskeiding daartussen soos dikwels verkeerd aangeneem word nie. Die aksent hiermee is op 'n *eenheid-in-onderskeiding*. Dit gaan hier om die *een* Woord van God, *een* gesag, *een* waarheid, *een* mag, wat in drie onderskeie vorme (as drieërlei vorm) na ons kom, en nie drie onderskeie Woorde van God versinnebeeld nie. Een enkele gebeurtenis is nou nie meer die lokus van openbaring nie soos dit tegelykertyd in en buite die geskiedenis staan; gister, vandag én môre nog die enige Woord van God vir ons. Die sprekende aard van die Woord stol met ander woorde nie, is nie staties nie, en kan nog in besit (“gevangenisskap”) geneem word. Die vrye, getuigende, en heenwysende aard van die Woord – wat so inherent daaraan is – onderstreep juis, sou ons kon sê, dié gesag, genoegsaamheid, én *sprekende* aard daarvan.

Vir Barth beteken dogmatiek allermins dat ons met ewige en tydlose “waarhede” (dogmas) te make het; of, erger nog, selfs daarna streef om dit te konstrueer. Dit is een eskatologiese waarheid, 'n getroue waarheid; dieselfde, dog voortdurend nuut; gebeurlik én sprekend; onderweg met ons. Op grond hiervan wil dit nie net verkondig word nie, maar ook telkens krities beluister word insake of ons waarlik die Woord reg hoor en gehoorsaam. Anders gestel: Die kerk leef daagliks met die Woord in haar getuienis in die wêreld, en word juis geroep om daagliks getroue en outentieke getuienis van die lewende en sprekende Woord se leiding in haar lewe te betuig waar sy haarself ook al mag bevind. Aan die een kant kan dit nie anders as om uitgelap en verkondig te word nie, en terselfdertyd, aan die ander kant, is dit nooit klaar en afgehandel nie. Enersyds moet dit uit, andersyds weer gehoor en ontvang word. In diens van die kerk se verkondigingstaak stel die dogmatiek dus “guidelines, directions, insights, principles, and limits” (CD I/1, 86) wat self onder konstruksie van die Woord staan, alles om toe te sien dat die kerk se verkondiging getrou bly en gedy. Gebonde aan dié Woord is dit wonder bo wonder wel moontlik dat die kerklike verkondiging God se Woord word en openbaar in die oomblik. Wanneer Barth voortgaan om te noem “[p]roclamation must ever and again become proclamation” (CD I/1, 88) dan is die bedoeling daaragter allermins om die kerk in haar spreke te ontmoedig, te relativeer, of selfs uit te skakel, intendeel. So gestel wil dit juis haar volledig verwys en belyn met 'n vaste en getroue eksterne verwysingspunt in die ander twee vorme waarin die een Woord na ons kom.

Nog die verkondiging van die kerk, nog die Bybel, is insigself Woord van God. Dit is in die heenwysing, uitwysing, getuienis na wie aanspreeklik is vir waaroor hul praat, dat die gesag en diepste bedoeling van die Woord van God (in skrif of/en verkondiging) na vore tree. In die heenwysing van die prediking, en onafwendbaar dan ook in die aanhoor van die Skrif, word dit duidelik dat “they speak and write ... about that other” (I/1, 112), en word die diepste bedoeling, aard en gesag daarvan – as openbaring; waarheid; *Deus dixit* – vir ons duidelik. Die handelinge, en vorme van die Woord, word wat dit inherent is, naamlik Woord van God; maar belangrik, juis in die heenwysing en getuienis na Hom wie dit eintlik bewerkstellig. Die

relativering daarvan dat die Bybel of die verkondiging nie sommer so op aanspraak gemaak kan word as openbaring en Woord van God nie, kan tog nie anders nie as om verwelkom te word in die sin dat dit die kerk juis bevry van haarself (en enige vorm van selfingenomendheid), en gevolglik rig/keer op haar Heer. Die leerbaarheid en afhanklikheid wat dit aan die kant van die prediker en leser van die Bybel veronderstel, sinspeel uiteraard op die leiding, werking, spreke van God self. Die wederkeurige verwysing en orde binne hierdie eenheid-in-onderskeiding van die Woord van God is belangrik, want enersyds is dit die Woord self wie die oorsaak en beweegrede is met die Skrif en die drang tot die verkondiging daarvan, maar terselfdertyd is die openbaring ook, in die woorde van Nimmo (2017:24), “originally and directly what Scripture and proclamation are derivatively.”

Kortom: Hopelik is dit nou nog soveel te meer duidelik waarom Barth se profetiese profiel ons ook deurgaans sensitiseer en dryf om oor sy bepaalde teologiese antenna en drif te reflekteer. Al wat – vir nou – nog oorbly, is om te begin saamvat en iets meer te sê oor ’n profetiese profiel wat dit ook – veral in die lig van die bespreking hierbo – het om “met ander woorde”, “profeet in jou eie land te wees”, “sosiaal-krities bewus en betrokke”, met “’n Woord op sy tyd”, “en dan net teologie te doen”.

Met ander woorde

Buiten dat ons nou “met ander woorde” die vertelling tot en met hier wil begin saamvat, is daar ook beslis iets te sê vir ’n bepaalde profetiese profiel wat deurgaans daarop ingestem is om die Woord en teologie “met ander woorde” getrou te beoefen. Met ander woorde, buiten dat ons die lyne tot en met hier wil begin saamtrek, wil ons uiteraard ook in die saamvat ’n spesifieke koördinaat en knoop in Barth se profetiese profiel daarstel, wat nie net deurlopend teenwoordig was in die voorafgaande nie, maar ten einde tog ook “met ander woorde” opnuut gesê kan word.

Die aanhaling wat bogenoemde inleiding by enige ingeligte leser onmiddellik oproep, is natuurlik die bekende uitspraak wat Barth sou maak aan die einde van sy loopbaan tydens een van sy laaste lesings op die bekende VSA-toer wat hy na sy aftrede onderneem het. Die bekende uitspraak van Barth (1963:165) lui soos volg: “His [the theologian’s] only possible procedure every day, in fact every hour, is to begin anew at the beginning. ... In theological science, continuation always means ‘beginning once again at the beginning.’” Dit was natuurlik geen nuwe insig by Barth nie; en dit was ook nie die eerste keer dat ons hom so iets sou hoor sê nie. Reeds vroeg in die CD stel hy dit nog meer breedvoerig en omvattend soos volg:

“The focal point and foundation themselves determine that in dogmatics strictly speaking there are no comprehensive views, no final conclusions and results. There is only the investigation and teaching which take place in the act of dogmatic work and which, strictly speaking, must continually begin again at the beginning in every point” (CD I/2, 868).

Vanuit ons verhaal weet ons die insig het eintlik van meet af, en deurlopend, ’n belangrike rol gespeel. Barth mag dalk reeds die aandag getrek het met sy eerste kommentaar op Romeine, maar kort voor lank het hy elke liewe woord daarvan oorgeskryf nog voor hy Safenwil verlaat het. En wanneer hy met sy eerste reeks lesings in Göttingen begin, is hy van meet af weer in ’n

intense stryd om die teks onder woorde te bring.⁸² Vroeër het ons gehoor van Barth se kommentaar – “the same thing, but in a different way” – oor die oënskynlike “false start” wat hy met 1927 se *Die Christliche Dogmatik im Entwurf* gemaak het. En wanneer hy vyf jaar later die eerste aflewering in die CD daarstel, is die styl waarin hy dit sou skryf, inderdaad gelaai en getuigend van “met ander woorde”. Dirkie Smit (2013c) maak verskeie verhelderende opmerkings hieroor:

“In die *eerste* plek is dit kenmerkend dat hy [Barth] *keer op keer van nuuts af* oor die hele verhaal nadink. Ten einde sy dogmatiek te verstaan is hierdie insig van sleutelbelang. Anders as by talle ander dogmatici, of in talle ander reekse van handboeke oor die leer, kan die afsonderlike bande van die *Kirchliche Dogmatik* nie los van mekaar gelees word nie, kan ’n mens nie sy behandeling van die onderskeie leerstukke op sigself lees, sonder om ook die ander te onthou en in ag te neem nie. Presies daarom is dit so moeilik om Barth te lees, so onmoontlik om hom aan te haal, so moeilik om sy standpunt oor enige iets weer te gee – daar is altyd soveel anders wat hy ook oor daardie tema gesê het en wat ’n mens eintlik ook in ag moet neem. In elkeen van die bande, by elkeen van die leerstellige temas vertel hy as’t ware weer van vooraf oor, net vanuit ’n ander gesigshoek ... Dikwels word sy dogmatiek daarom met ’n spiraal vergelyk, wat elke keer weer voor begin, om en om” (Smit 2013c:180-181).

“’n Merkwaardige implikasie van al hierdie maniere waarop hy die verhaal vertel, is juis – in die *sesde* plek – dat hy ook bereid was om dit telkemale uiters eenvoudig, kort, *bondig*, saamgebundel in bedrieglike eenvoudige vorm. Talle male sou hy hoorders en lesers daarmee verras – met die maniere waarop hy ondanks al die duisende bladsye van die dogmatiek gewillig en in staat was om in toesprake, preke, onderhoude, kort bydraes, gesprekke, briewe, of as antwoorde op vrae as’t ware álles in enkele woorde saam te bundel, in die Naam van Jesus Christus, in die Persoon Christus, in die kinderlied ‘*Jesus min my salig lot, dit leer my die Woord van God*’, tot in Abel Burckhardt se Bybelse lieder uit sy kleintyd” (Smit 2013c:183).

Beide die “spiraal” en “bondigheid” waarna Smit hierbo verwys, is inderdaad opmerklik aan die styl en vorm van die CD. Die (bedrieglik eenvoudige) openingsparagrafe met hul (gelaaide) stelling waarmee die vetgedrukte teks in die CD verskyn, net om dan opgevolg te word “met ander woorde” oor waaroor dit op daardie punt en moment ten diepste gaan, illustreer ’n wesenlike kenmerk van Barth se teologie. Smit (2013c:187) oordeel veelseggend in die laaste sin van sy artikel dat “[d]is histories, ja, dis realisties, ja, en daarvan word ons vertel, ja, maar dan begin die kritiese nadenke, die getuienis, die uitleef, die aanroep en die lof.” Anders gestel: Dit is teologie in diens van Iets/Iemand groter, en daarom getuigend, aanbiddend, selfs singend. Of, en dalk nog beter beskryf, dit is ’n teologie – krities gerig op die verkondigingstaak van die kerk – wat nie op eie bene, selfstandig en onafhanklik bestaan nie,

⁸² John Webster (2017:49) se laaste woorde in sy opstel oor die kommentaar van Barth (geskryf kort voor Webster se skielike en ontydige dood), verwoord iets van die dieper dinamika in Barth se teologie wat deurgaans teenwoordig sou bly: “[T]here is a reminder in what Barth struggled to articulate to his audience almost a century ago: only when we have come to know that God is beyond all relations may we understand and enact the relation to him in which we have been caused to stand.”

maar leef van “the talkative God”.⁸³ Barth se teologie is so, juis vanweë God so lewegewend spreek; ja, ons so hoopvol aanspreek.

Hiervolgens het Barth voort gegaan en ’n beduidende rol gespeel aangaande ons (veral binne die Gereformeerde tradisie se) verstaan en beliggaming van “Creeds and Confessions”. David Lauber (2020:109) begin sy bespreking van die tema op betekenisvolle wyse as hy skryf dat “Karl Barth drew upon the formal creeds and confessions of the church without feeling constrained by them. He sought to defer to the church’s tradition whenever possible, but he also was willing to reconsider the claims of the tradition in light of a fresh hearing of the Word of God.” Hoe Barth oor belydenis en belydenisskrifte sou dink, illustreer ons “met-ander-woorde gedagte” soveel te meer.⁸⁴ Nie net spel sy teologie dit vir ons uit nie, soos byvoorbeeld

⁸³ Dié beskrywende frase – “The Talkative God” – is afkomstig van William H. Willimon (2006:143-166) se *Conversations with Barth on Preaching*, waarin hy ’n hele hoofstuk afstaan rondom die bespreking van die tema. Alhoewel Willimon self as ’n besondere (babbelende en) woordryke teoloog bekend staan (vgl. Willimon 2019), is die belangrike waarde van bogenoemde insig juis dat prediking primêr minder oor praat gaan, en veel meer oor luister, hoor, en gehoorsaamheid (juis vanweë God so sprekend en pratend is). Sien gerus ook in die verband Willimon (2015).

⁸⁴ Barth se nou baie bekende (klassieke) definisie vir belydenisskrifte lui soos volg: “A Church confession is a formulation and proclamation of the insight which the Church has been given in certain directions into the revelation attested by Scripture, reached on the basis of common deliberation and decision” (CD I/2, 620). Onmiddellik hierna gaan Barth voort om dit verder te omskryf en te verklaar aan die hand van vier verdere stelling. Die eerste een hiervan is veral betekenisvol: “The confession of the Church explains Scripture, it expounds and applies it. It is, therefore, a commentary. It is not enough for it to repeat biblical texts. It can point to them in order to make clear in what connexion it wishes to explain Scripture. But at bottom it must speak in its own words, in the words and therefore in the speech of its age” (I/2, 621). Die tweede opmerking het dit veral om wat reeds so sterk aangedui was in die basisdefinisie hierbo, naamlik “The confession of the Church involves the expression of an insight given to the Church. ... [&] We can only understand it spiritually [and not in a legal or statistical sense]” (CD I/2, 622). Ten derde: “When in a special situation in the Church Holy Scripture speaks to the Church, when in view of definite and urgent questions nothing remains but what Scripture has to say, when in the avoidance of definite errors we can take refuge in the scriptural truth which opposes them, when in the Church we cannot lay hold of scriptural truth, but only receive it, when therefore the Church has not found this truth but this truth has found the Church – then and then alone can there be Church confession” (CD I/2, 624). Ten vierde wys Barth dan ook op die geografiese en historiese beperkinge wat sulke belydenisskrifte ook vir ons inhou, en wat Lauber (2020:110) tereg interpreteer met “These limitations mean that theologians cannot merely rehearse prior formulas, creeds, or symbols as they go about their work. Dogmatics requires an ongoing search for more clarity and precision.” Dit is presies in die konteks dat Barth die volgende bekende uitspraak lewer: “But unfortunately the confession usually comes too late. It is only an attempt to cover the well when some children at least have been drowned and the great wasting of the Church has already taken place. [...] Better late than never. But the fact that it is ‘late’ marks the confession clearly as a document of human and therefore limited insight” (CD I/2, 633). Natuurlik is hierdie maar net die oortjies van die seekoei van wat Barth aan ons bied op die punt, maar die relevansie hiervan vir ons argument, behoort tog deur te skemer. Uiteraard kan ons dit nie hier te omvattend bespreek en ontwikkel nie. Daarom, net vir ingeval (en die heerlike plesier wat dit verskaf), verwys ek ook na twee ander baie bekende aanhalings van Barth op die punt wat ons argument nog verder onderstreep. Die eerste baie belangrike – en nog ’n baie bekende – formulering om te herroep in die verband, is Barth (1962:112) se basisdefinisie van ’n “Gereformeerde Belydenis” wat hy sou verskaf tydens die Wêreldraad van die Alliansie van Gereformeerde Kerke se geleentheid in Cardiff, 3 Junie 1925: “A Reformed Creed is *the statement, spontaneously and publicly formulated by a Christian community within a geographical limited area, which, until further action, defines its character to outsiders; and which, until further action, gives guidance for its own doctrine and life; it is a formulation of the insight currently given to the whole Christian Church by the revelation of God in Jesus Christ, witnessed to by the Holy Spirit alone.*” Dit is veral die herhalende frase “until further” wat veral van belang is, en waarop Barth (1962:115) later die volgende kommentaar verskaf: “From the beginning, the Reformed Church has treated its creeds as open to discussion and improvement, as liable to be superseded. ... Reformation dogma, taken seriously as such, is in flux. It is dogma, but only in the act of recurring renewal of the statement of faith.” Die tweede formulering wat beslis die moeite werd is om ook volledig aan te haal, is Barth se voorwoord tot sy etiek in die skeppingsleer: “‘Confessions’ exist in order that we may go through them (not once but continually), but not that we should return to them, take up our abode in them, and conduct our further thinking

te siene in die Barmen Verklaring van Mei 1934 wat Barth sou skryf terwyl sy kollegas 'n middagslapie sou neem, maar veral ook – as 'n lewende tradisie wat wil getuig van 'n sprekende God – in die wyse waarop dít getuigend en belydend in Suid-Afrika dekades later sou manifesteer. Dirkie Smit (2009g:325) noem tereg die volgende: “The *Belhar Confession* is the product of a conversation with the *Barmen Declaration*. Without *Barmen* there would have been no *Belhar*, in its present form.”

Die woordspeling in “met ander woorde” is veral ook te hore in Barth se teologiese posisionering tydens talle verskillende politieke vraagstukke waarin hy maar al te dikwels “teen die stroom” geswem het. Dit is beslis vir ons ook die moeite werd om kortliks na van die gebeure te verwys. Hier dink ons veral aan Barth se gesprekke met Emil Brunner in die jare kort na Tweede Wêreld Oorlog.⁸⁵ Brunner (1954:106) stel sy beswaar teen Barth soos volg: “Whether – whatever the differences between the several varieties – totalitarianism as such is a quantity to which the Christian Church can only issue an absolute, unmistakable and passionate ‘No!’, just as you said ‘No!’ to Hitlerism and summoned the Church to say an absolute ‘No!’.” Brunner se motivering spruit veral vanuit die oortuiging dat Barth nie die totalitêre aard van die Kommunistiese regime enigsins wil ontmasker of aanspreek nie. “The totalitarian State is intrinsically atheistic and anti-theistic since, by definition, it claims the total allegiance of man” (Brunner 1954:110). Brunner (1954:109) spreek homself ook uit oor die wyse waarop Barth “justify the rejection of a fundamentally negative answer to ‘Communism’ by referring to the social injustice of which there is certainly no lack in the nations of the West.”

from their standpoint and in bondage to them. The Church never did well to attach itself stubbornly to one man – whether his name was Thomas (let us rejoice that we neither have nor need a Thomas), or Luther or Calvin – and in his school to attach itself to one form of its doctrine. And it was never at any time good for it to look back instead of forwards as a matter of principle, as if accepting a ‘realised eschatology,’ as if not believing in the coming Lord” (CD III/4, xiii). In kort, oorweldigende getuienis van 'n lewende, oop tradisie wat nie anders kan as om hier en nou, “tot verdere kennisgewing”, “met ander woorde” te bely, te getuig, en te aanbid nie.

⁸⁵ Voor ons op die korrespondensie tussen hulle wys, en kortliks daarop reageer, is dit dalk goed om 'n bietjie agtergrond en konteks te verskaf oor wat dit sou voorafgaan. In Maart 1948 lewer Barth 'n toespraak in Sarospatak en Budapest, getiteld “The Christian community in the midst of political change”. Om verskeie redes was die lesing (en sy besoek aan Hongarye in 1948) kontroversieel onder sy kritici in die Weste. Belangrike aanhalings vanuit die lesing om van kennis te neem, is die volgende: “The alternation and the changes of political systems stand in the light of this great change which is called Jesus Christ – and it is from this standpoint from which we must view political change to see it clearly” (Barth 1954a:79). Barth het dit veral gefokus in die toespraak op die gedagte dat die kerk in beginsel nie gekoöpteer en vanselsprekend haarself moet belyn of opponeer met enige politieke program of posisie nie. “It cannot therefore ally itself with any political system, old or new, for better or for worse, just as it cannot oppose any system unconditionally” (Barth 1954a:86). Waarteen Barth dit veral het, is dat die posisie as sodanig nou as 'n doel op sigself voorgestaan word. In plaas van dat die kerk haar stempel met 'n bepaalde ideologiese posisie, word sy eerder gegrond en geroep om te getuig van Hom in wie sy haar vind en bly ontvang. “[T]he duty of the church to participate in political changes cannot become a principle with rigidly predictable consequences ... its participation cannot and must not become an end in itself ... [but] its participation must bear under all circumstances the stamp of its own mission” (Barth 1954a:90-91). Kortom: “[T]he Church must also be allowed to be silent when necessary, in order thereby to speak more clearly. ... It must not allow itself to be forced by violent threats to give an answer to every allegedly “burning” question. ... Jesus Christ is the ‘whole’ within which the change of political systems takes place, within which the Church has its mission and commission” (Barth 1954a:92-93). Barth se oënskynlike stilte is om verskeie redes, soos net vanuit die toespraak van die teks alleen, geen ware stilte gewees nie. Buiten dat hy homself tog artikuleer en uitdruk op die punt, is die eintlike punt dat 'n bepaalde “stilte” iets fundamenteel hier kommunikeer. “Met ander woorde”, Barth het nie werklik sy standpunt hier verander nie, intendeel. Maar voor ons te veel hieroor uitwei, kom ons luister eerder na hoe die korrespondensie tussen Brunner en Barth verloop het.

Op bogenoemde kritiek sou Barth uiteindelik op twee verskillende wyses en geleenthede reageer. Eers in die vorm van 'n persoonlike brief aan Brunner, gedateerd op 06 Junie 1948; asook daarna in 1949 'n ander bekende toespraak-en-opstel getiteld, "The Church between East and West." Barth (1954b:113) stel die saak onomwonde in die openingsin van die brief soos volg: "Dear Emil Brunner – You do not seem to understand", opgevolg kort daarna met die volgende belangrike motivering:

"The Church must not concern itself eternally with various '-isms' and systems, but with historical realities as seen in the light of the Word of God and of the Faith. Its obligations lie, not in the direction of any fulfilling of the law of nature, but towards its Living Lord. Therefore, the Church never thinks, speaks, or acts 'on principle'. Rather it judges spiritually and by individual cases. ... It preserves the freedom to each new event afresh" (Barth 1954b:114).

Vanuit die bogenoemde is dit tog duidelik dat Barth "met ander woorde" nog steeds nie homself kan verbind tot enige vorm van natuurlike teologie nie, en dat 'n lewende verbintenis tot Christus juis die moontlikheid skep om met ander woorde 'n nuwe situasie te lees en tegemoet te gaan. Die soort van "fyner" nuanse en onderskeiding is eintlik reeds in die titel van die daaropvolgende opstel te hore, naamlik dat dit vir Barth om 'n tussen-in (derde en eie weg) posisie ("between East and West") gaan. Soos Barth (1954c:128) dit kort en kragtig stel: "The conflict is in its simplest terms a form of the world-political struggle for power." Buiten dat die kerk nie moet toelaat dat hul hiermee ingesluk en meegesleur word deur die politieke magte en kragte van die dag nie, is dit veral die blindheid vir 'n balk in die eie oog wat Barth pla in Brunner se argument. Soos Barth (1966:63) dekades later in *How I changed my mind* stel: "I regard anticommunism as a matter of principle an evil even greater than communism itself. Can one overlook the fact that communism is the unwelcomed yet – in all its belligerence – natural result of Western developments?"

Maar terug by die punt wat ons hier fassineer, en al duideliker begin sien: "Ten years ago we said that the Church is, and remains, the Church, and must not therefore keep un-Christian silence. Today we say that the Church is, and remains, the Church, and must not therefore speak an un-Christian word" (Barth 1954c:137). Of, soos Barth (1954b:116) dit vroeër in sy brief aan Brunner gestel het: "[W]hen the Church witnesses it moves in fear and trembling, not with the stream but against it." En soos Jehle (2012:92) dit ook stel, hierdie soort van (konsekwente en "met ander woorde") "stroom-op" benadering was ook te hore in Barth se kommunikasie na die ander kant (agter die Ystergordyn). Barth (1954d:60) noem byvoorbeeld teenoor 'n groep Hongaarse jeugdige die volgende:

"And I do not think that an age which had no room for a federated State like the Swiss Confederation, founded on the freely constituted and freely expressed will of the people, could be called a good age. In certainly could not develop into a good age, however, if the gospel of Jesus Christ, the message of free grace, the word of the Christian who is in faith lord of all things and in love the servant of all things, were to become silent or no longer heard."

Met ander woorde: Nog neutraal, afsydig en "stil", nog ingesluk en meegesleur deur die politieke gebeure, magte en kragte, van die dag. Buiten dat nuwe omstandighede geen geykte en bepaalde wetmatigheid van ons vra nie, is Barth se eintlike punt dat ons leef van 'n lewende verhouding met die Woord van God. Arne Rasmusson (2020:976) wie vroeër so verhelderend

oor Barth se bekende “carry on theology as if nothing had happened” geskryf het, eindig skalks en speels sy opstel deur soos volg Barth se teologiese benadering na die Tweede Wêreld Oorlog met die volgende raak te vat: “One cannot continue in these circumstances ‘as if nothing had happened.’ A new beginning, not just a restoration, is needed for church and theology.”

’n Verdere, en moontlik selfs nog beter wyse om ons argument voort te sit aan die hand van Barth se werk in hierdie periode, is om vlugtig ook kennis te neem van sy ander baie bekende lesing in Arau, op 25 September 1956, getiteld “The Humanity of God”. Wat hierdie lesing so merkwaardig maak, is dat ons hierin hoor hoe hy “met ander woorde” ’n subtiële klemverskuiwing maak. Waar Barth in die krisisjare rondom die stryd met onder meer natuurlike teologie met en tussen die Wêreldoorloë sou vra “Hoe is God *God* vir ons?”, vra hy nou met die ontluiking van sekularisasie “Hoe is God *God vir ons*?” Enersyds is dit tog nog dieselfde vraag, en andersyds tog duidelik ook nie meer die geval nie. Spreek hy dit weer, of weerspreek Barth homself? Om die indruk te skep dat ons hier met nog ’n klakkelose herhaling van vroeër te make het, of nog ’n volkome nuwe vraag moet identifiseer, sou tog misleidend en uiteintlik foutief wees. Die subtiële gewaarwording van semantiek in die vraagstelling dui tegelykertyd op ’n belangrike kontinuïteit en diskontinuïteit in Barth se spiraal-denke wat voortdurend nuut “van vooraf” weer oor sake wil begin dink. Hy is ’n kontekstuele teoloog wie deurlopend met ’n bepaalde openheid bly reflekteer, hersien, en getrou bly na-dink oor wat dit beteken om (profetiese) teologie te beoefen.

Die toon en klank van die opstel is veral opvallend. Die openingsin lui “The humanity of God!” (Barth 1961:37). Barth wil duidelik nie die stelling bevraagteken in ’n opponerende sin nie, maar veel eerder verhelder, uitspel, en vrylik daarvan getuig. En die wyse hoe hy glo ons dit sou kon doen, is “to derive the knowledge of the humanity of God from the knowledge of His deity” (Barth 1961:38). Waar hy vroeg in sy loopbaan die noodsaak daarvan gesien het om te wys op die *Godheid* van God teenoor kollegas wie eintlik hiermee die Christelike godsdienstige mens veronderstel het, besef Barth (1961:45) nou maar alte goed dat hierdie teologiese insig ook daarop dui “that the *deity* of the *living* God found its meaning and its power only in the context of His history and of His dialogue with *man*, and thus in His *togetherness* with man.” Of, kort en kragtig gestel: “It is precisely God’s deity which, rightly understood, includes his humanity” (Barth 1961:46). Dit is vir Barth ten diepste nog steeds, en juis, ’n *Christologiese* stelling en geheimenis waarmee ons hier te make het.

“In Jesus Christ there is no isolation of man from God or of God from man. Rather, in Him we encounter the history, the dialogue, in which God and man meet together and are together, the reality of the covenant *mutually* contracted, preserved, and fulfilled by them. Jesus Christ is in His one Person, as true *God*, *man’s* loyal partner, and as true *man*, *God’s*” (Barth 1961:46).

Anders gestel: “It is when we look at Jesus Christ that we know decisively that God’s deity does not exclude, but includes His *humanity*” (Barth 1961:49). God se menslikheid kom juis in sy Godheid na vore, en in God se menslikheid sien ons God se Godheid. Ons ken God (en mens!) eenvoudig op geen ander manier as só nie. “His free affirmation of man, His free concern for him, His free substitution for him – this is God’s humanity” (Barth 1961:51). Om God (in sy Godheid) te leer ken, is om God se menslikheid te leer ken.

Teen die inleidende teologiese agtergrond en begronding, gaan Barth dan voort deur verskeie verdere insigte en afleidings vir ons uit te spel. Eerstens kom dit nou daarop neer dat die mens

as sodanig met “a quite definite *distinction* of *man* as such” na vore tree (Barth 1961:52). Die belang van ’n saak soos “menswaardigheid” en “menseregte” is nou voorop en helder: “On the basis of the eternal will of God we have to think of *every human being*, even the oddest, most villainous or miserable, as one to whom Jesus Christ is Brother and God is Father; and we have to deal with him on this assumption” (Barth 1961:52-53). Tweedens, “through the humanity of God, a quite definite theme is given to *theological* culture in particular” (Barth 1961:55). Barth (1961:55) se basiese insig en argument klink nou “met ander woorde” só: “Since God in His deity is human, this culture must occupy itself neither with God in Himself nor with man in himself but with the man-encountering God and the God-encountering man and with their dialogue and history, in which their communion takes place and comes to its fulfilment.” Hiermee toon Barth besonderse sensitiviteit vir die teologiese eksistensialisme wat sedertdien sou ontluik, maar terselfdertyd is hy duidelik getrou aan sy basiese insig teenoor kollegas dat dit onmoontlik is om oor die mens te praat sonder dat ons eers konkreet nagedink het oor die lewende God. Derdens, “God’s humanity and the knowledge of it calls for a definite *attitude* and *alignment* of Christian theological thinking and speaking” (Barth 1961:56-57). Anders gestel: Wat Barth hiermee bedoel, is dat ons hier met geen afgesonderde, elitistiese, en blote teoretiese besinning te make het nie, maar dat dit liturgies en getuigend verbeel en verbeeld word teenoor alle mense as sodanig. Wie vanuit “The Humanity of God” na-dink, sal tog weet dat daar nie sprake kan wees van mense as binne- en buitestaanders nie. “So there must be no particular language for insiders and outsiders. Both are contemporary men-of-the-world – all of us are” (Barth 1961:59). Die evangelie is (tog vreemde) goeie nuus vir ons almal. Vierdens, dit beteken vir Barth (1961:59) dat “the sense and *sound* of our word must be fundamentally *positive*. ... What takes place in God’s humanity is, since it includes that “No” in itself, the *affirmation* of man.” In die dialektiese eenheid van die “ja” en die “nee”, triomfeer die “ja” tog oor die “nee”. Die menslikheid van God openbaar tog dat God is juis vir die mens (en nie téén nie). En vyfde, ten laaste, indien ons werklik hoor wat die voorafgaande vir ons versinnebeeld, dan kan ons beswaarlik nie anders nie as om ten slotte te sê: “[I]n the knowledge of the humanity of God one must take seriously, affirm, and thankfully acknowledge *Christendom*, the *Church*” (Barth 1961:62). Die Christelike geloofsgemeenskap is ten diepste geroep om die eerste getuigenis en vergestaling hiervan te wees in die wêreld. Dit is met ander woorde geen esoteriese kennis waarmee ons hier te make het nie.

“Theology cannot be carried on in the private lighthouses of some sort of merely personal discoveries and opinions, but only in the Church where all its elements can be put to work in a context of the questioning and answering of the Christian community and in the rigorous service of its commission to all men” (Barth 1961:64).

Oor wat herkenbaar profeties aan die gedagtegang van Barth is, sal ons binnekort in die bespreking van die versoeningsleer van veel naderby leer ken. Vir nou neem ons egter kennis van ’n besondere profetiese profiel wie voortdurend sensitief en geartikuleerd die Woord met “ander woorde” wou verkondig.⁸⁶ Die klassieke “profeet wie nie in sy eie land geëer word nie”,

⁸⁶ ’n Besondere goeie opstel om in die verband van kennis te neem, is die David Congdon (2019) se “Barth and Hermeneutics”. Congdon (2019:565) stel die saak inleidend soos volg: “At the heart of Barth’s explicit and implicit hermeneutics is the connection between *what* we are interpreting (i.e., the subject matter) and *how* we interpret, and in particular the decisiveness of the former for the latter. Barth twice changed the subject matter: first, from history to eschatology, and second, from eschatology back to history. Each shift involved a corresponding change in his hermeneutics.” Wat beteken dit “met ander woorde”? “We should therefore be cautious about aligning Barth too closely with any particular theological or hermeneutical programme. Barth will

met “’n sosiaal-kritiese-bewussyn en betrokkenheid” leef, “’n Woord op sy tyd” spreek, en eintlik “dan net teologie beoefen”, het “met ander woorde” vir ons mettertyd al duideliker geword. Die deurleefde en verweefde aard hiervan bly ons by, sodat daar juis nóg in die een, nóg in die ander, alles te vinde is aangaande Barth se teologiese profilering.

Waar laat dit ons “met ander woorde” in die groter bespreking tot en met hier? Uiteraard is daar terugskouend talle raakvlakke en ooreenkomste met van die gedagtegang en vraag (en vrae!) na publieke teologie as profetiese teologie in Suid-Afrika vandag wat ons in die vorige hoofstuk teëgekom het. Bogenoemde bespreking bied reeds hope stof om krities-dog-konstruktief ’n gesprek met die Suid-Afrikaanse uitdagings te voer. Gedagtig aan die gesprek wat voorlê, sit ons solank reeds op die agenda die volgende drie gewaarwordinge. Eerstens, soos reeds suggereer hierbo, en duidelik vanuit ons verhaal, bied Barth hope stof tot nadenke vir die Suid-Afrikaanse bespreking. Barth het allermens in ons eerste hoofstuk die Suid-Afrikaanse verhaal oorheers, en die storie hierbo kan ’n wesenlike bydrae lewer tot die verdere ontwikkeling van die vraag na die soort van “relevante” kerk en teologie waarna heimlik gevra en so druk bespreek word in Suid-Afrika vandag. Hoe om nog verder, meer geartikuleerd en genuanseerd, die kreatiewe en onuithoudbare spanninge in die vraag na publieke teologie as profetiese teologie te onderskei, blyk vanuit hierdie eiesoortige profetiese profiel van Karl Barth tog besonders waardevol te wees. Tweedens, die veelseggende “met ander woorde” waarmee Barth sy teologie sou verwoord, roep talle van die bepaalde trajekte, ontwikkelinge, mutasies, improvisasies – kortom: verskeie van die spanninge vroeër teëgekom – op om teologies nog verder deurdink te word. Derdens, die vreemde onderskeid wat ons byvoorbeeld vroeër by onder meer John de Gruchy sou teëkom om (verstaanbaar dog problematies) te onderskei tussen die “profetiese” en “sistematiese” Barth, blyk al langer nie meer vir ons na ’n wyse gedagte nie. Dit het uiteraard deels te make met ’n beperkte en selfs oppervlakkige omgang met Barth se verstaan van die profetiese wat ons vroeër bespeur het. Of Barth se profetiese profiel juis die kerk en teologie se irrelevansie inhou op die lang termyn, soos byvoorbeeld deur Willie Jonker geargumenteer, blyk ook om al meer op ’n gespanne voet met bogenoemde insigte te verkeer. Kortom, ons vorder tog duidelik, stadig maar seker, en moet nou eenvoudig aanbeweeg om aandagtig te gaan kyk hoe lyk dit van naderby in Barth se opnuut verbeelde verstaan van Christus se profetiese amp in sy omvattende versoeningsleer in CD IV/1-3. Wat as Barth se verstaan van die profetiese teologie – “*spoiler alert!*” – eintlik ’n profetiese profilering van hom (en uiteraard enige iemand anders) ondermyn? Vervolgens meer oor Barth se besonderse verstaan van die profetiese amp wat inderdaad op soveel vlakke relativeer, maar op ander weer bevry, inspireer en aktiveer.

best aid us in our hermeneutical endeavours when we allow him to serve his stated aim – namely, to point us to the subject matter of the gospel in Jesus Christ” (Congdon 2019:578).

HOOFSTUK 3

Die Drieërlei Amp as Raamwerk vir Barth se Versoeningsleer

Inleidend

Na aanleiding van die profetiese profiel en teologie van die voorafgaande hoofstuk leer ken het, is dit duidelik dat die diepste bedoeling daaragter nie skuil in die daarstel van 'n bepaalde teologiese metode nie (nie eens die profetiese nie), maar veel eerder dat die Saak van die teologie self – God se openbaring in Jesus Christus – die weg en inhoud vir die teologie voortdurend sal bly bepaal. Tiperings en beskrywings daarvan is belangrik, maar bly in wese sekondêr en afgelei, juis vanweë dié getuigenis wys op die verweefdheid met die Saak as sodanig. Die oomblik as dit 'n selfstandige posisie daarnaas (en veral daarvoor) inneem, weerspreek en saboteer dit die eintlike punt. Dit is slegs in die heenwysing na die geheel, as 'n getuie, dat die profetiese (en die geheel wat dit veronderstel) na vore tree. Dit is hierdie dinamiese konstante wat Barth se profiel deurgaans stempel en algaande stempel laat verdiep. Dieselfde Woord van God bly kom na ons toe *met ander woorde*. Dit blyk nog duideliker wanneer ons sy beskrywing van die versoeningsleer in oënskou neem.

Barth se bespreking van die versoeningsleer word allerweë beskou as nie net van die rykste tekste in sy oeuvre nie, maar ook as een van dié teologiese skatte wat die twintigste eeu se teologie sou oplewer. In die woorde van John Webster (1995:80): “Barth’s doctrine of reconciliation is one of a handful of post-Reformational theological works with a clear title to a classical status.” Gedagtig aan wat Webster (1998:126-127) vroeër hieroor gesê het – “exquisite piece of theological writing”; “his last great literary accomplishment”; “it is also a highly complex text”; en “what he has to say here has yet to win an audience” – bevestig dit net soveel te meer die waarde daarvan om onself hier te wil ingrawe. Meer onlangs is dit weer onderstreep deur Michael Beintker (2016:192-193) in die volgende omvattende beskrywing:

“The elaborate architectural design of Barth’s doctrine of reconciliation is unrivalled in recent theological history. With conceptual power and coherence, it interleaves the various levels of statement concerning Christology, hamartiology, justification, ecclesiology, pneumatology and ethics, relating each intensively to the work and significance of Jesus Christ. The innovation associated with this endeavour, particularly in the areas of Christology, hamartiology, and the doctrine of justification, are considerable and have not yet received the attention they deserve. In terms of impact, Barth’s doctrine of reconciliation still has an important future ahead of it.”

Eberhard Busch (1976) verskaf in sy biografie oor Barth interessante agtergrond en konteks waarteen hierdie werk van Barth na vore sou tree. Barth begin met die gedeelte van die CD (volume vier) op 'n gevorderde/rype leeftyd van 65 jaar (1951), en sou hieraan bly werk tot en met ongeveer 'n jaar voor sy sterwe in Desember 1968. Die bekende uitspraak om telkens weer opnuut oor die S/saak na te dink, tree op kenmerke wyses weer na vore in die beskrywing van die versoeningsleer. Self-krities, selfs spottend, vra hy homself af, ‘Waarmee is jy nou eintlik besig? Besig om te bou aan Salomo se tempel of die toring van Babel? Die engele grinnik alte

lekker’ (vgl. Busch 1976:374). Ander kere weer is dit weer meer met ’n sug, intens bewus van die verantwoordelik wat hierdie roeping inhou: “Oh, what a good time I could be having! – contemporaries are now close to retirement or have already reached it. If only I had not been so arrogant as to dare to embark on this endless ridge walk twenty years ago!” (Busch 1976:374). Alhoewel dit reeds duidelik was met die voorwoord van CD I/1 (xiv) dat dit om die versoeningsleer sou gaan in volume vier, wonder hy tog tydens die somervakansie – in afwagting vir die lesings daaroor wat voorlê met die aanvang van die somersemester daarna – of hy dit nie eerder “the doctrine of the covenant” moes noem nie (Busch 1976:377). Uiteindelik hou hy by die oorspronklike plan en tradisionele benaming, maar in die lig van wat hy in Uitverkiesingsleer (II/2) en die Skeppingsleer (III) gedoen het, was dit onomwonde duidelik dat ‘versoening’ en ‘verbond’ ten nouste op mekaar betrek sou word. As sodanig is dit belangrik, maar wat sou die vleis aan die been behels? Iets van die romantiek rondom Barth wie destyds in die somer van 1916 onder die appelboom in sy tuin Paulus se Romeine-brief met sy “copy-book” daarlangs begin lees het, bespeur ons ook in die gebeure rondom die ontstaan van die versoeningsleer wanneer Busch (1976:377) die volgende vertel: “In Locarno ‘I dreamed of a plan. It seemed to go in the right direction. The plan now had to stretch from Christology to ecclesiology together with the relevant ethics. I woke at 2 a.m. and then put it down on paper hastily the next morning.” Die buitelyne en struktuur van wat hy daardie nag in sy droom te siene gekry het, is om die minste te sê, indrukwekkend.

’n Goeie wegspringplek om ’n eerste indruk en gevoel te kry vir die omvattende wyse waarop daar met die versoeningsleer hier omgegaan word – die verbondenheid en verweefdheid aan talle teologiese temas, lering, loci, vrae, tradisies en temas, wat tegelykertyd nuut sowel as herkenbaar voorkom – is om dit voor oë te kry met die volgende skematiese voorstelling van die breë buitelyne en oorhoofse struktuur (vgl. Nimmo 2017:111):

Volume	IV/1	IV/2	IV/3
Title	The Lord as Servant	The Servant as Lord	Jesus Christ, the true Witness
Aspect of the Doctrine	Divine grace in Jesus Christ	Human being in Jesus Christ	Jesus Christ the Mediator
Christology	§59: Obedience of the Son of God	§64: Exaltation of the Son of Man	§69: Glory of the Mediator
- Nature	Divine	Human	[union]
- State	Humiliation	Exaltation	[union]
- Office	Priest	King	Prophet
Doctrine of Sin	§60: Pride	§65: Sloth	§70: Falsehood
- Result	Fall	Misery	Condemnation
Soteriology	§61: Justification	§66: Sanctification	§71: Vocation
Work of the Spirit in the church	§62: Gathering of the community	§67: Upbuilding of the community	§72: Sending of the community
Work of the Spirit in the Christian	§63: Faith	§68: Love	§73: Hope

IV/4: Ethics of reconciliation⁸⁷	of	§75: Baptism	§74, 76-78: [Lord's Prayer]	[Lord's Supper]
--	-----------	--------------	--------------------------------	-----------------

Natuurlik verklap dit nog niks van die bewegende, sprekende, dinamiese aard daaraan verbonde nie, en daarom is 'n bespreking hiervan onvermydelik. Belangriker nog, is die vraag hoe omvattend en leidinggewend die teenwoordigheid, rol en funksie van die drieërlei amp binne hierdie skets gesien moet word.⁸⁸ Is dit 'n onderafdeling van die Christologie, of veel

⁸⁷ Die *Ethics of Reconciliation* (IV/4) is onvolledig. Die gedeelte oor die "doop" is die gedeelte wat hy self sou uitgee. 'n Gedeelte oor die Onse Vader gebed, waarmee hy besig was in sy laaste jare, is nadoods onder die titel van *The Christian life* (1981) uitgegee.

⁸⁸ Vanuit die strekking van die verhaal tot en met hier is daar reeds 'n suggestie geskep dat Barth se denke oor die versoeningsleer se strukturerings nou 'n bepaalde wasdom bereik het. Daniel Migliore (1991:LI) maak byvoorbeeld 'n belangrike waarneming in sy inleidende lesing tot Barth se *Göttingen Dogmatics* (van 1924-1925) in die verband: "There are also important differences between the *Göttingen Dogmatics* and the *Church Dogmatics* with regard to the offices of Christ and the nature of his atoning work. While the building blocks of Barth's highly original Christological architectonics in the *Church Dogmatics* are already present in the *Göttingen Christology*, the latter lacks the imaginative interweaving of the offices, natures, and states of Christ, as well as the detailed interest in the gospel narrative found in the former. An obvious difference in the two dogmatics is the order of the offices of Christ: prophet, priest, king (*Göttingen Dogmatics*); priest, king, prophet (*Church Dogmatics*).⁸⁹ 'n Belangrike rede vir Barth se grondige ontmoeting met die drieërlei amp tradisie in Göttingen, kan grotendeels toegeskryf word aan Heinrich Heppe se '*Gereformeerde Dogmatiek*' van 1861 (vgl. Heppe 1950) wat Barth in voorbereiding vir die *Göttingen Dogmatics* sou lees, en waarvoor Barth jare later met groot waardering die voorwoord sou skryf vir die Engelse vertaling van Heppe se teks in 1950. Die rede waarom ons dit opper, is vanweë die drieërlei amp tradisie inderdaad 'n noue assosiasie het met die Gereformeerde tradisie. Geoffrey Wainwright (1996) bevestig die insig in sy invloedryke *For our salvation – Two approaches to the word of Christ*, en maak in die proses verskeie belangrike opmerkings vir ons om van kennis te neem. Enersyds is daar 'n noue assosiasie tussen Gereformeerde leer en die drieërlei amp tradisie (Wainwright 1996:99-103), maar andersyds beskik dit eintlik – en dit is belangrik – ten diepste oor 'n ekumeniese identiteit waarin verskeie tradisies, reeds vanuit die vroeë kerkgeskiedenis, 'n rol sou speel (tot vandag toe) (vgl. Wainwright 1996:103-120). Wainwright (1996:102) stimuleer ons nuuskierigheid in Barth se werk deur weliswaar sy struktuur van die versoeningsleer te meld, maar dan tog (en ten dele om verstaanbare redes) nie verder daarop in te gaan nie. Trouens, juis in die hoofstuk oor die profetiese amp, wat alte dikwels op velerlei maniere uitgesonder word as eiesoortig en uniek in Barth se versoeningsleer, is daar geen verwysing na Barth nie (Wainwright 1996:121-135). Weer eens, soveel te meer rede vir ons om Barth ("weer") te lees (en "meer" te probeer sê). So gestel mag dit dalk klink asof ons die indruk wil skep dat Wainwright ons eintlik net help in wat hy grotendeels nie na vore bring nie. Dit is uiteraard nie volle waarheid nie. Wainwright se waarde is veral op 'n breër en meer algemene vlak (soos ten dele reeds hierbo gemeld) wanneer hy byvoorbeeld homself soos volg oor die waarde en relevansie van die drieërlei amp tradisie vir vandag uitspreek: "I shall try in the end to show what finally holds the notion of the *munus triplex* together is neither simply familiar traditional usage (for the Tradition is quite uneven in the matter) nor even the semantic connection through the anointing which Christ, and Christians in him, receive from the Holy Spirit. Rather, the systematic integrity of the notion resides in its entire suitability for the doxological and dogmatic description of the Saviour and his work, and (derivatively) of the existence of his church before God and in the world" (109); "If we were to grant, however, that the terms *prophet*, *priest*, and *king* were relatively unfamiliar to the modern world, it might well be that therein resides precisely their chance. Perhaps the rather archaic quality they now possess would precisely allow them to function as archetypes" (172). 'n Besondere kreatiewe antwoord op Wainwright se insiggewende uitdaging aan ons, is veral te sien in Robert Sherman (2004) se *King, Priest and Prophet – A Trinitarian Theology of Atonement*. Tog, soos in die geval met Wainwright, is daar ook in Sherman se werk 'n geringe ontmoeting met Barth (en veral sy verstaan van die drieërlei amp) in Sherman se teks (vgl. Sherman 2004:219-261, en sien veral 255). In die teologiese motivering vir sy projek, wys Sherman (2004:52) wel in 'n belangrike enkele sin dat hy tog al van Barth se werk verteer het wanneer hy die volgende noem: "Another way in which approach parallels Barth's lies in the hope that my theological reflections will not be taken as an end in themselves, but as means to foster a living encounter with Christ, the messianic king, priest, and prophet." (Vir 'n veel meer kritiese – dog nog 'n kreatiewe en konstruktiewe – ondervraging aangaande die voortgaande gebruik van die drieërlei amp tradisie in moderne teologie, sien gerus Rieger [2017:197-236] se *Christ & Empire – From Paul to Postcolonial Times*. Hierin wy Rieger 'n volle hoofstuk ter bespreking van die tema, "Resisting and Reframing Prophet, Priest, and King." Die "opvallende" afwesigheid van Barth, tref om verstaanbare redes ook ons oog in die hoofstuk. Rieger se primêre gespreksmaat in die hoofstuk is Friedrich Schleiermacher, en hy

stel sy saak inleidend soos volg: “Reformed theology has drawn together the Christological titles of prophet, priest, and king, and Friedrich Schleiermacher (1768-1834), father of modern liberal theology, follows that tradition. Nevertheless, in the colonial worlds of the nineteenth century, those titles prove to be ambivalent. The titles of prophet, priest, and king can provide resistance to empire in some cases; yet they might also need to be resisted and reframed in the struggle against empire in others” [197].) Naas hierdie werk(e) het daar intussen nog ’n ander belangrike werk verskyn om die gesprek verder te neem, naamlik Michael Welker (2013) se *God the Revealed – Christology*. Belangrike uitsprake by Welker (2013) om van kennis te neem, is die volgende: “The way one arranges, prioritizes, and determines the content of each of these threefold offices depends largely on whether one’s point of orientation is primarily *Jesus’s pre-Easter life* or the *exalted Christ*” (214); “Daniel Migliore has proposed taking as one’s orientation for Christ’s threefold office his pre-Easter life and proclamation, his cross, and his resurrection. The following discussion will pick up on this proposal while yet considering, in the case of each individual office, Calvin’s attention to its pneumatic resonance and charisma” (215); “Because the three offices interpenetrate one another and are thus *perichoretically* connected, it is more appropriate to refer to the ‘threefold office’ than to the ‘three offices.’ Because, moreover, pneumatic charisma attaches inseparably to the threefold office, its doctrine should be closely tied to that of the *threefold gestalt of the reign of Christ* or the *threefold gestalt of the reign of God*” (215); “By remaining mindful of the perichoretic relationship between the three forms in this sense, the doctrine of the threefold office of Christ or of the threefold gestalt of God’s reign offers an important point of theological orientation, directing us away from these unfortunately widespread but unbalanced prioritizations” (216). Toegespsits op die profetiese amp, bedoel Welker met die belangrike insig (waarmee ons uiteraard saamstem), die volgende: “Although strongly emphasizing the prophetic office and the prophetic gestalt of God’s reign may well liberate confrontational political and astute academic-analytic forms of theology and piety, it risks ending in moral breathlessness and spiritual exhaustion” (216). In ’n meer positiewe en konstruktiewe sin, dui dit later onder meer op die volgende: “True prophecy, then, overlaps, on the one hand, the concrete service of the diaconate and of love (the royal office), while, on the other hand, seeking to follow the larger overall trajectory of worship in recognizing the true and just God and his paths (the priestly office). Precisely in his alliance of offices, prophecy in discipleship to Jesus Christ takes the long, deep breadth of eschatological hope: Not my will but yours be done!” (306). Met ander woorde, waarteen Welker dit dan heimlik het, is dat ons die kruis van Christus nie net sal beperk en uiteindelik reduceer tot lyding en God se solidariteit daarmee nie, maar ook die profetiese leer vanuit die perspektief van die kruis soos volg te verwoord: “The cross reveals the world ‘under the power of sin’; it reveals the ‘night of abandonment by God,’ not just for Jesus himself – but also as a constant, perpetual threat to this world. And it reveals that all the powerful public protective mechanisms – such as law, politics, religion, morality, public opinion – van fail or indeed even become *traps* in their obligation to us human beings and our societies” (308). Laastens, soos met die ander stemme hierbo, val dit ons ook op hoe Welker in sy bespreking van die profetiese amp weliswaar na Barth verwys, maar vreemd genoeg nie na Barth se bespreking van die profetiese amp in die versoeningsleer by name nie.

Terug egter by Barth, en die saak wat ons hier interesseer, is dit belangrik om ook daarop te wys dat naas die verband tussen CD IV en *Göttingen Dogmatics*, die drieërlei amp tradisie ook in ander tekste en fases van Barth se ontwikkeling ’n rol en bepaalde teenwoordigheid gehad het. Phil Butin (1991) wys byvoorbeeld hoe Barth in 1938 en 1945 onderskeidelik in van sy werk gefokus het op die Heidelbergse Kategismus en Calvin se Geneva Kategismus, en dat die dokumente (met die verbeelde drieërlei amp daarin) ’n verdere stimulus sou verskaf aan die versoeningsleer se uiteindelijke struktuur jare later. Rinse H. Reeling Brouwer (2019) karteer hierdie ontwikkeling by Barth soos volg: “Barth therefore hesitates concerning the *munus triplex*, the traditional office of the Redeemer (see RII:159): is the obedience of the Son not the only message that can be proclaimed? He is not able to forgive or to save himself; and the verdict, the acquittal – for ‘there is no sentence of death’ – is reversed for his Father in heaven to pronounce” (280); “Barth here [*Göttingen Dogmatics*] endorses the idea of Christ’s threefold office – the *munus triplex* – and distances himself from his negative remarks about this idea in the second edition of the commentary on Romans (GA 38:99). At the same time, he maintains from earlier work the importance of the solidarity of Jesus Christ with the damned – realized the priestly work of Christ on the cross – as the kernel of the dangerous provocation that the Word brought into the world (GA 38:140). The advantage of the threefold office is that it reckons with a range of perspectives, and in this way honours the universal church” (283); “I raised the question as to whether Barth was working towards a ‘unitary’ Christology. The shape of *Church Dogmatics* IV/1-3 provides an answer. In Barth’s mind, it remains quite impossible for a theologian to represent the overwhelming reality through *one* history, *one* story, or *one* theological line of thought. This reality must be set out along several pathways, just as one might go through several naves of a basilica to the altar(s). As such, in *Church Dogmatics* IV, Barth does not simply repeat the testimonies of the various gospels or reconstruct the arguments of the various theological ‘schools’. Rather, he develops three successive representations of Jesus Christ, which must nevertheless be read simultaneously” (287). In kort, meer as genoeg rede om opnuut weer hierdie saak in Barth se versoeningsleer aandagtig na te lees.

eerder heimlik verteenwoordig in die benaming en titels vir elkeen van die drie dele? In hoe verre word daar kruisverwys en bestuif? Wat is die interne kontrole en beheer, veronderstellings en vertrekpunte, dinamika en moontlike potensiaal, aan hierdie skets? Kortom, wat moet ons alles hiermee veronderstel, en wat kan ons moontlik hiervan aflei?

Om hierdie vrae te begin beantwoord, sal ons soos volg te werk moet gaan. Eerstens gaan ons Barth se spoor volg op die inleiding en oorsig wat hy met die aanvang van die versoeningsleer in hoofstuk 13 (“On the subject matter and problem of the doctrine of reconciliation”), Paragrafe 57 en 58, aan ons bied. Na ’n opsommende beskrywing van hierdie twee paragrawe, volg ’n kritiese refleksie om van die vrae en insigte wat die teks oproep, verder te ontplooi. So voorbereid, ingelig en gesensitiseer, sal ons dan oorbeweeg om CD IV/3 se beskrywing van die profetiese amp aandagtig te gaan lees en so goed as moontlik te verteer vir ons doeleindes.

Leidrade vanuit die versoeningsleer se prospektus?

As ek reg onthou was dit Luther wat daarop gewys dat enige teoloog/prediker uiteindelik daartoe in staat sal wees om die ganse evangelie in ’n frase of woord te kan saamvat, en dan uit te spel. Dit is opmerklik dat Eberhard Busch (1986) in sy “Memories of Karl Barth” juis hierdie aspek rondom Barth na vore bring. Busch (1986:12) noem hoe Barth die volgende aan hom gesê het na ’n eerste rondte terugvoer op CD IV/4 se teks: “It is not enough. There is more to change. Write for me some key-words to change”, waarop Busch soos volg reflekteer:

“I think this was the form in which he thought. I don’t know if I can generalize about this or not. But it was my experience, and also while he was writing his *Dogmatics*, that Karl Barth needed others to give him key-words” (Busch 1986:12).

Op vele wyses is dit presies wat Barth in sy versoeningsleer onderneem het. Buiten vir sy bedrieglik eenvoudige aanvangswoord met elkeen van die vetgedrukte paragrawe van die CD, is die uiteindelijke wyse waarop die versoeningsleer gestruktureer sou word, ’n nog verder aanduiding hiervan. Trouens, in die verband dink ons veral ook aan ander bekende formuleringe in sy Godsleer wat so omskrywend na vore tree, soos “In the doctrine of God we have to learn what we are saying when we say ‘God.’ In the doctrine of God we have to learn to say ‘God’ in the correct sense” (II/1, 3); gedagtig veral aan latere frases soos “God is” (II/1, 257); en “God is who He is in His works ... in Himself He is not another than He is in his works” (II/1, 260); en “God for us” (II/2, 25); bedoelende onder meer “[election is] the sum of the gospel because of all words that can be said or heard it is the best” (II/2, 3); en dan veral saamgevat in ’n stelling soos “We should still not have learned to say ‘God’ correctly ... if we thought it enough simply to say ‘God’” (II/2, 5).

Gedagtig aan van die belangrike ontwikkelinge en beskrywings in die Godsleer, gaan Barth voort en noem in die voorwoord tot die versoeningsleer dat “[t]o fail here is fail everywhere. To be on the right track here makes it impossible to be completely mistaken in the whole” (IV/1, ix). Nie net wys dit op ’n onlosmaaklike band met die voorafgaande in sy werk nie, maar ook op ’n bepaalde konsentraat, die hart en siel van die dogmatiek waarmee ons nou in alle verwagting te make gaan hê. Vanuit “the heart of the church dogmatics”, sien ons ook die “circumference, the doctrine of creation and the doctrine of the last things” (IV/1, 3). Kenmerkend aan Barth se styl, begin hy enersyds met die aankondiging van ’n kort frase (sleutelwoord) wat dit kernagtig en oorkoepelend saamvat, naamlik “God with us” (Immanuel);

en andersyds gaan hy voort om dit breedvoerig na te volg en uit te spel as 'n prospektus tot die geheel (Busch 1976:377); 'n lang voorwoord tot die eintlike woord; bondig én mondig.

Voor ons meer vertel van 'n eerste sirkelbeweging waarmee die frase van “Immanuel” aan ons beskryf word, is dit belangrik om te let op die benaming van Paragraaf 57 as “The work of God the Reconciler”. Reeds hierin skuil nie net wat met sleutelwoorde en -frases as sodanig in sy werk na vore tree nie (’n samevatting van die geheel), maar veral dat God se handeling met sy wese onlosmaaklik verbonde is, en dat Christus se werke (soteriologie) en persoon (Christologie) nie anders as in 'n eenheid (at-one-ment) aan ons geopenbaar word nie. Meer nog, die dinamiese en gebeurlike aard hiervan word verder benadruk deur eerstens te wys dat die frase oor Hóm gaan, én (vanweë sy onlosmaaklike werke daaraan verbonde) óns insluit; en tweedens, vanweë die inisiatief en voortgaande werking hiervan in Hóm gesetel is, is dit gevolglik ook 'n “declaration to all others” (IV/1, 5). Kortom: Vanuit die besondere na die algemene.

Aan die hand van 'n verdere sewe beskrywingspunte word hierdie oënskynlike eenvoudige gedagte op meervoudige wyse nou verder aan ons uitgespel. Eerstens, hierdie ‘God met ons’ gedagte “is not a state, but an event” (IV/1, 6). Net voor dit kwalifiseer hy dit met “[it] is not an object of investigation or speculation.” Gedagtig aan wat ons reeds vroeër gehoor het van hoe Barth die Bybelse tekste kennelik nie ontdek het as historiese bronne en voorwerpe van studie nie (want so gesien word hul immers nie gesien nie), maar veel eerder ontvang het as getuienis wat heenwys en spreek van die lewende God, is die verwagting sekerlik om weer meer hiervan te hoor. Só 'n beskrywing volg inderdaad kort daarna: “We know about God only if we are *witnesses* – however distantly and modestly – of *His act*. And we speak about God only as we can do so – however deficiently – as those *who proclaim His act*” (IV/1, 6-7) [beklemtoning – ML]. In die sleutel-frase ‘God met ons’, waaroor die versoening dit ten diepste het, kan nie enige van die partye los van mekaar bedink word nie. Trouens, dit gebeur nie los van mekaar nie. Meer nog, die teenswoordige inisiatief en handeling is by God, en ons word onvermydelik daarby ingereken, ingeskakel, en betrek as getuies by hierdie omvattende gebeure. Nog 'n sleutelformulering volg kort hierna waarin Barth dit nog verder bevestig in die volgende woorde:

“To put it in the simplest way, what unites God and us men is that He does not will to be God without us, that He creates us rather to share with us and therefore with our being and life and act His own incomparable being and life and act, that He does not allow His history to be His and ours ours, but ceases them to take place as a common history” (IV/1, 7).

Hiervolgens is versoening nie 'n toestand, staat, en natuur in enige algemene sin nie, maar 'n baie besondere, konkrete, en lewende werklikheid waarin ons onself met dié God onherroeplik bevind. Die tweede beskrywingspunt lui dan ook só: “[H]ere He wills and works a *particular thing*: not one with others, but one for the sake of which He wills and works all others” (IV/1, 7) [beklemtoning – ML]. Nog 'n kenmerkende beweging by Barth word hiermee bevestig, naamlik dat die beweging is vanuit die besondere na die algemene, en nie andersom nie; en,

ook nie los van mekaar nie. Die sin van die algemene skuil in dié besondere; en dit is vanuit dié besondere dat ons tot ons sinne kom in die algemeen.⁸⁹

Ten derde moet hierdie ‘vanuit die besondere’ as’t ware nog verder in die besondere ingaan, want dit gaan nie net om ’n (algemene) geskiedenis tussen God en mens nie, maar om die (besondere) geskiedenis as heilsgeskiedenis (“becomes at its very heart and end a redemptive history”) (IV/1,8). Soos Barth dit stel: “Salvation is more than being.” Daarom dui “God met ons” ook nie op enige “algemene genade” nie, maar “verlossende genade van God” (IV/1, 9). Weer is die logika/beweging tussen die besondere en die algemene dieselfde as in die voorafgaande, want vanuit die reddende genade word genade as sodanig aan ons beskryf.

Soos verwag, wil Barth vierdens nog verder en indringend op hierdie punt ingaan. Bogenoemde gedagte kom nie later nie, verteenwoordig geen nagedagte of bepaalde wysiging op verloop van sake nie, en is nog minder toevallig. ‘[V]anuit die besondere’ is veel eerder die diepste bedoeling agter die geskiedenis. Sonder enige aanspraak of beweegrede aan hierdie kant van die geskiedenis, het God dit eenvoudig vrylik so gewil om só verlossend en reddend met ons te wees. “The ordaining of salvation for man and of man for salvation is the original and basic will of God, the ground and purpose of His will as Creator. It is not that He first wills and works the being of the world and man, and then ordains it to salvation” (IV/1, 9).

Weer gaan Barth nie net nog verder hierop in nie, maar belig dit ook deur die keersy van hierdie geskiedenis nie as vaag en algemeen voor te hou nie. God wie vrylik vanuit die ewigheid wil om só met ons te wees, is soveel te meer só teen die bepaalde dekor waarteen hierdie geskiedenis uitspeel. God is nie so met ons in die algemeen en in abstraksie nie, maar juis in die lig van ’n baie konkrete en spesifieke agtergrond. God is waarlik soveel te meer met ons wanneer ons sien dit is juis “with us men who have forfeited the predetermined salvation, forfeited it with a supreme and final jeopardising even of our creaturely existence” (IV/1, 10). Enersyds kom die diepte en gawe van God se reddende wil na vore, andersyds die menslike vervallenheid en behoefte aan redding. Barth beëindig hierdie vyfde beskrywingspunt met al wat ons as mense eerlikwaar met ’n eerste respons kan bied, is ’n skuldbelydenis teenoor die Vader (IV/1,12). Opmerklik in die beskrywing is nie net om te sien hoe die verhouding steeds deur God – ten spyte van ons – gehandhaaf word en verdiep nie, maar ook in terme van die kontras en asimmetrie wat al sterker na vore tree. God wie ‘met ons is’, is só anders as ons.

Dié aanvoeling is presies wat nou so goed as moontlik onder woorde gebring moet word met die sesde beskrywingspunt. Dié God wie met ons is, is duidelik meer as net ‘met ons’ in die algemene en vae (romantiese, sentimentele, naïewe, ontkennde) wyse, maar juis só met ons as “the One who fulfils His redemptive will” (IV/1, 12). Wat Barth hiermee impliseer, is dat “God is able not only to be God but also to be this man. Because He is God it is necessary that

⁸⁹ Later in hoofstuk 4 sal ons die insig in nog meer diepte aanskou in die bespreking van CD IV/3. Vir nou is dit egter tog nuttig om kennis te neem van Matthew J.A. Bruce (2020:67) se verhelderende kommentaar op die punt: “Barth does not deny *general* revelation or what he chooses to call an ‘*objective knowledge*’ of God (CL pp. 122-124). What he denies is *natural* theology. This denial has two parts: first, the idea is rejected that God can be known from nature alone, independently of God’s agency; and second, that this independent form of divine knowledge can be used as a bridge to arrive at God’s self-revelation in Christ. When it comes to divine revelation, there is now way for Barth from the general to the particular, but only from the particular to the general. Moreover, there is only divine act of revelation, not a general act in creation and another more specific act in the history of the covenant. Revelation as centered Christ cannot be divided into parts. It is a complex and indivisible whole. Revelation is single divine act centered in the particularity of Jesus Christ. But this center has an objective circumference that includes many and various aspects in itself.”

He should be man in quite a different way from all other men; that He should do what we do not do and not do what we do.” Wat hierin gebeur en geopenbaar word in die versoeningsleer, is allermens ’n herstel en terugkeer van die *status quo*; “it is nothing more nor less than the coming of salvation itself, the presence of the *eschaton* in all its fullness” (IV/1, 13).

Die kruks van die saak kom nou in die sewende en laaste beskrywingspunt na vore met die openbaring van ‘God met ons’ wat in wese ook neerkom op ‘ons met God’ (IV/1, 14). Verskeie belangrike formulerings volg dan kort op mekaar. Uiteraard is dit met ’n eerste oogopslag nie duidelik nie, maar in die lig van die voorafgaande ses beskrywingspunte, word dit duidelik dat “[b]y it we are made free for Him” (IV/1,14). “This actualisation of His redemptive will by Himself opens up to us the one true possibility of our own being.” God se inisiatief en handeling aangaande ons posisie is volkome Syne, en nie net is die wonder dat ons daarby ingereken en ingesluit is nie, maar dat ons ware menswees in die proses deur Hom geaktualiseer is. “This one thing does not mean the extinguishing of our humanity, but its establishment” (IV/1, 14-15). Christelike geloof, hoop en liefde (die etiese) – “ons met God” – is die keersy van “God met ons”. Só in konkrete verbondenheid kom God-en-mens se geskiedenis in ’n geordende wederkeurigheid na vore: “This means that all the concepts and ideas used in this report (God, man, world, eternity, time, even salvation, grace, transgression, atonement and any others) can derive their significance only from the bearer of this name and from His history, and not the reverse” (IV/1, 16). Mens in verwydering, isolasie, abstraksie, of eie naam, is sonder betekenis, want dit is slegs in die werklikheid van Christus dat die potensiaal tot ’n betekenisvolle lewe ontsluit word.

Tot en met hier mag ons dalk wonder wat het hierdie bespreking nou eintlik te make met die drieërlei amp, en veral by name die profetiese. Enersyds is daar skynbaar nog geen verwysing hierna nie, en tog andersyds is dit reeds duidelik dat ook die drieërlei amp so ingespan sal word om hierdie gedagtegang in sy volheid aan ons duidelik te maak. ’n Formulering soos die volgende druk die stille en sagte teenwoordigheid van die drieërlei amp, en die veral die omwerkinge van die profetiese amp, besonders goed uit:

“The Christian message about Him – and without this it is not the Christian message – is established on the certainty that *He is responsible for it*, that *He as the truth speaks through it* and is received in it, that *as it serves Him He Himself is present as actuality, as His own witness*. He Himself by His Spirit is its guarantor. *He Himself is the one who establishes and maintains and directs the community* which has received it and upon which it is laid. He Himself is the strength of its defence and its offensive. ... In a word, *the Christian message lives as such by and to the One* who at its heart bears the name of Jesus Christ” (IV/1, 17-18) [beklemtoning – ML]

Die vraag-en-antwoord na die profetiese (en onvermydelike drieërlei) amp is reeds teenwoordig in ’n gekonsentreerde (tussen die lyne) paragraaf soos die bogenoemde. Eerstens is hier geen aanduiding van ’n selfstandige en onafhanklike vooropstel van die drieërlei amp leer nie – of enige ander leer vanuit die tradisie (bv. “Chalcedon”) – as die eintlike fokus nie. Stil en sag is dit teenwoordig en word dit omvorm om tot diens te wees van Christus wie nie so stukke of dele uiteenval nie. Juis só is dit teenwoordig om ten tweede die inisiatief en lewende teenwoordigheid (handelend) van Christus met ons aan te dui. Slegs só, sê Barth, en opmerklik as ’n tussenfrase (tussen die lyne), is dit “the Christian message”. Waarna hy hierdie afdeling op kenmerkende wyse tot ’n einde bring deur die sewe gedagtes in nog ’n

spiraalbeweging op samevattende wyse te stel. ‘God met ons’ dui ten diepste op ‘ons met God’ sodat “the Christian message stands or falls with Him” (IV/1, 20).

Die fyngedrukte teks wat daarop volg, is op verskeie redes belangrik. Barth wil sy fokus met bogenoemde as’t ware nog duideliker afbaken en bevestig in ’n nog verdere refleksie op die bogenoemde. Weer is die artikulering bedrieglik eenvoudig, maar vir hom radikaal, aangrypend en diepgaande, as hy sê: “Our formulation is again and again that the Christian message (in all its content) means Jesus Christ” (IV/1, 20). Kort en saaklik, net dít, en tog is dít nie iets waaroor ons uitgepraat kan raak nie: “To do this it can and must say many things. But these many things are all His things. They can be rightly said only as they look back or look away to Him.” Direk hierna gaan Barth oor in volgende paragraaf, en sonder om Bultmann (en sy volgelinge) by name aan te haal, is hy nou met hulle in gesprek:

“It is no mere battle of words whether we understand it merely as the Gospel of Jesus Christ or also – and as such – the Gospel about Jesus Christ. *Obviously it is the Gospel of Jesus Christ.* We have laid on this every possible emphasis. *He Himself is the ‘epistemological principle.’ But we must be careful not to understand Him only in this way,* for, if we do, *the Christian message will at once degenerate into the self-declaration of an ecclesiastical form of redemption instituted indeed by Him but now self-resting and self-motivated,* or into a devotional and ethical system taught indeed by Him but *self-justified and self-sufficient,* or into an illumination of existence strikingly fulfilled by Him in history but living by its own light. And when this happens, the Christian message as such will no longer have anything individual or new or substantial to say to man. ... [it] will not be worth saying because in the last resort and basically he can say the same the same thing to himself. ... it has simply become the recitation of a myth. *But the Christian message does say something individual, new and substantial, because it speaks concretely, not mythically, because it does not know and proclaim anything side by side with or apart from Jesus Christ, because it knows and proclaims all things only as His things*” (IV/1, 21) [Beklemtone – ML.]

Nodeloos om te sê, maar enige abstrahering van Christus en die bestaan van die Christelike boodskap, kom in wese neer op ’n kontradiksie en eie ondergraving daarvan. In plaas van om “iets” (anders, alternatiewelik, meer modern en gevorder, of selfs verstaanbaar) daar te stel naas Christus wie self (bly en kán) praat, sal kennelik nie werk nie (en onverstaanbaar wees). Christus, vir Barth, is nie net (blywende) kennis nie, maar (bly) kén ons, en Hý is verstaanbaar. Hý spreek tot ons. Hý is die openbarende, lewende en versoenende Woord van God met ons.

’n Belangrike afdeling volg hierna met “The Covenant as the Presupposition of Reconciliation” (§57.2) as tema ter beskrywing. Soos reeds vroeër daarop gewys, het Barth aanvanklik gewonder of hy nie eerder die “Verbondsleer” as titel vir hierdie vierde volume moes gee nie. Die rede oor waarom hy dit so sterk oorweeg het, word nou bekendgemaak. Die voorafgaande ‘God met ons’ én ‘ons met God’, dui onomwonde op die verbond as verdere beskrywing van die eiesoortige verhoudingsruimte tussen God en mens. Die wederkeurigheid in die verhouding waarop vroeër reeds gewys is, word nou verder – aan die hand van die fyn teks (Bybelse eksegeese) – bespreek. Eerstens word ‘verbond’ as konsep onderskei van ’n ‘kontrak’, en hy kwalifiseer dit met: “Yahweh does not stand above the covenant, but in it, yet He is also not under it. It is always ‘my covenant’” (IV/1, 25). Dit is juis in hierdie konteks dat nog ’n ander sleutelkonsep in Barth se werk na vore tree – “correspondence” (*entsprechung*) – om die aard

van hierdie verbondsverhouding mee te beskryf. Dit is 'n *ooreenstemmende* verhouding op vele vlakke, maar van *asimmetriese* aard. Na gelang van die Bybelse eksegetiese stel Barth dit as volg: "That Yahweh is the salvation and righteousness of Israel is something which is known and experienced by His people only when as such it keeps His commandments" (IV/1, 25). Dit word kort hierna opgevolg met die volgende belangrike teologiese afleiding: "But this correspondence, too, rests on the free ordering of God, and its fulfilment is on both sides a matter of His righteousness, judgment and control. ... The correspondence, therefore, is no sense a relationship of *do ut des* between two equal partners ..." (IV/1, 25). Die mens kan as 't ware "ontspan" binne hierdie verhouding, want die onus rus op God wie alleenlik dit 'met ons' kan regkry (vervul en onderhou). Ons destruktiewe (doods-) bestaan word herskep in 'n konstruktiewe (lewende) bestaan. Ons sal kan ontspan in die sin dat ons vry word om te begin doen waarvoor ons bestem is om te doen; vry van alles wat ons in die verlede hetsy gebind het, of nie daartoe in staat gestel het nie, om dit inderwaarheid te kan doen. Om in Hom te ontspan, kom ons waarlik agter wat dit beteken om tegelykertyd opnuut passief en aktief te kan wees; vry van aktiewe en passiewe doodshandel, en vry *tot* 'n passiewe en aktiewe lewende handel. Ons ontspan, want ons is nie meer ons eie nie, maar God se mense.

Buiten die belangrikheid van "correspondence" wat bogenoemde fyn-tekse oplewer, gaan die tekste breedvoerig voort om nog aspekte aan die verbond uit die Ou Testamentiese getuïenis uit te lig. Die uitkoms is belangrik (gaan om die insluitende, universele en uitgaande aard daarvan), en lui soos volg:

"[A]ccording to the Old Testament conception itself the special divine covenant made with Israel does not exclude the human race as a whole from the gracious will of God towards it. ... [W]e are indeed enabled and summoned to give to the concept of the covenant the universal meaning which it acquired in the form which it manifestly assumed in Jesus Christ" (V/1, 34).

Onmiddellik na hierdie universele aard van die verbond duidelik geword het, stel Barth dit weer kernagtig in sy hoofteks met 'Jesus is die versoening', menende nie net vir almal nie, maar ook vir altyd (soos in die dubbelsinnige "once and for all"): "[T]hat means that He is the maintaining and accomplishment and fulfilling of the divine covenant as executed by God Himself. He is the eschatological realisation of the will of God for Israel and therefore for the whole race" (IV/1, 34). Al die werkwoorde in die verskillende tydsvorme onderneem Christus met ons. Barth artikuleer die nuanse hierin meesterlik met "[in Jesus Christ] God has become man for us men, then we cannot escape the first thing, that it is the original will of God active already in and with creation that He should be God for us men" (IV/1, 38). Hóé God en mens waarlik binne hierdie verbond vir mekaar bestem en gewil is, word nou in Jesus Christus se verhaal, leer en lewe, persoon en werke, woorde en daede, duidelik.

Dié vrye, onbaatsugtige (skenkende) verbondenheid word verder beeldryk voorgestel deur onder andere te verwys na die *dankbaarheid* wat dit teweegbring in die mens: "Grace and gratitude belong together like heaven and earth. Grace evokes gratitude like the voice an echo. Gratitude follows grace like thunder lightning. ... the two belong together, so that only gratitude can correspond to grace, and this correspondence cannot fail." (IV/1, 41). Die kenmerkende aktualistiese verbondsontologie blyk onomwonde: "The man for whose sake God Himself became man cannot be basically neutral. He can only be a partner in His activity" (IV/2, 42). Die verbond as sodanig openbaar die identiteit van beide partye; daarbuite ken ons

nie enige van die twee nie. “Just as there is no God but the God of the covenant, there is no man but the man of the covenant: the man who as such is destined and called to give thanks” (IV/1, 43). Daar is immers net een God, een (soort) mens, een verbond, en een openbaring, sodat selfs genade as sodanig die gevolg is van genade (IV/1, 45).

Hieragter skuil die allerbelangrike insig van hoe teologiese insigte op mekaar volg en *afgelei* word: “He [Jesus Christ] is not derive from it [man/creation]: it derives from Him. He is in it but He is also quite different from it” (IV/1, 50). In die fyn-skrif gedeelte wat daarop volg, brei Barth verder uit op die radikale implikasies hieraan verbonde deur veral te beklemtoon dat die *logos asarkos* (“the eternal Word of God in *abstracto*”) gevolglik nie die weg vir ons is om op te gaan nie (IV/1, 52).

“The second ‘person’ of the Godhead in Himself and as such is not God the Reconciler. In Himself and as such He is not revealed to us. In Himself and as such He is not *Deus pro nobis*, either ontologically or epistemologically. ... we have to recognise and respect His eternal will ... behind which, in these circumstances, we cannot go, behind which we do not have to reckon with any Son of God in Himself, with any *logos asarkos*, with any other Word of God than that which was made flesh. According to the free and gracious will of God the eternal Son of God is Jesus Christ as He lived and died and rose again in time, and none other. ... We cannot, therefore, go back on it. We must not ignore it and imagine a ‘Logos in itself’ which does not have this content and form, which is the eternal Word of God without this form and content.”

Die allerbeslissende gelyktydige verhaal/geskiedenis van God en mens in Jesus Christus, en waarop ons skematiese skets heimlik dui, word nou al duideliker. Vir Barth kom dit konkreet en in die besonder op die volgende gekonsentreerde formulering neer:

“For Jesus Christ – not an empty *Logos*, but Jesus Christ the incarnate Word, the baby born in Bethlehem, the man put to death at Golgotha and raised again in the garden of Joseph of Arimathea, *the man whose history this is – is the unity of the two. He is both at one and the same time.* He is the promise and the command, the Gospel and the Law, the address of God to man and the claim of God upon man. ... He alone is at once and altogether very God and very man” (IV/1, 53) [Beklemtoning – ML].

Nog ’n lang ekskursie van fyn-skrif teks volg waarin breedvoerig verduidelik word hoe die Gereformeerde tradisie in die verlede (verkeerdelik) daarmee omgegaan het. Barth stel sy gevolgtrekking teen die einde nog duideliker met die volgende:

“What we have to do with *is not a relationship of God with Himself but the basis of a relationship between God and man.* ... God would not be God if He were not God in this unity. ... He is no longer alone by Himself, He does not rest content with Himself, He will not restrict Himself to the wealth of His perfections and His own inner life as Father, Son and Holy Spirit. ... *In this free act of the election of grace the Son of Father is no longer just the eternal Logos, but as such, as very God from all eternity He is also the very God and very man He will become in time.* In the divine act of predestination there pre-exists the JC who as the Son of the eternal Father and the child of the virgin Mary will become and be the Mediator of the covenant between God and man ...” (IV/1, 66) [Beklemtoning – ML].

Alhoewel Barth met die bogenoemde aanhaling(s) en bespeking oor die verbond reeds soveel stof tot nadenke lewer oor die omvangryke en verrassende aard van die verbond tussen God en mens, ontbreek daar nog 'n belangrike aksent. Dit is 'n “*broken covenant*”, en dit gaan immers in hierdie konkrete geskiedenis van Jesus Christus om die “fulfilment” daarvan wat uitspeel in die versoeningsleer. Presies om hierdie rede sou dit uiteindelik nie heet as die leer oor die verbond nie, maar die versoeningsleer; en soos Paragraaf 57 tereg lui: “*The work of God the Reconciler*”. “*The man whose history this is*”, verwysend na Jesus Christus hierbo (IV/1, 53), is tegelykertyd ook die openbaring van elke individuele mens se geskiedenis wie geskryf staan nie in die “keeping” van die verbond nie, maar die “breaking” daarvan; nie die “receiving” van die belofte nie, maar die “rejection” daarvan; nie die “fulfilling” van die bevel nie, maar die “transgression” daarvan; en nie die “gratitude which corresponds to the grace of God but in a senseless and purposeless rebellion against it” (IV/1, 67). Kortom, die teenwoordigheid van hamartologie is juis vanweë die omvattende aard van die werk/openbaring van versoening. God is “the master of man and his sin” (IV/1, 68). Die Woord wie vlees geword het, is ook die lig wie skyn in die duisternis, en die duisternis kon dit nie uitdoof nie. Die leer van die versoening is onvermydelik – nie 'n versoening met die sonde nie, maar – 'n ontmaskering en oorwinning daaroor. Nes Barth dit formuleer as ‘die gebroke verbond’ wat nou ‘vervul’ word, is die keersy dat die enigste sonde wat ons leer ken, juis dié is waarvan ons verlos is. Dit is allermens bedoel as 'n onderskatting van die sonde, intendeel. Dit dui heimlik op 'n nog groter en dieper werklikheid, waarvan die voorafgaande maar nog net die oortjies van die seekoei is.

Teen die agtergrond van bogenoemde breë buitelyne beweeg Barth uiteindelik na die tweede deel van hoofstuk dertien, Paragraaf 58, waarin die aard en dinamika van die drie onderskeie dele (kolomme) van ons skets – en (waarskynlik) sinspeel op die drieërlei amp as struktuur vir die versoeningsleer – nou verder beskryf word. Adam Neder (2009:42) vind dit om verskeie redes fassinerend dat Barth ons van twee afsonderlike inleidings hier voorsien, asook dat niemand, sover hy weet, al probeer het om 'n verklaring hiervoor aan te bied nie. Een moontlikheid is dat Barth met sy sleutelkonsepte as ‘t ware nie net sirkel om die Saak nie, maar voort-spiraal om te wys hoe ons voortdurend weer begin (“met ander woorde”) en nooit in die tussen-tyd klaar/gearriveer teologie kan na-praat nie. Dit gaan nog steeds in wese oor die God (Immanuel) wie ‘met ons’ is (en ‘ons met Hom’), die veronderstellinge aangaande die wesenlike aard en werkinge van die verbond, die hoogtes/lig en dieptes/duisternis daaraan verbonde, en waarskynlik ook dat daar nog soveel te meer is aan die heilgeskiedenis as net dit. Verskillende wyses waarop die kerk deur die eeue oor Christus sou praat, word opnuut nou op meesleurende wyse geredigeer en oorvertel. Dit is wat veral in Paragraaf 58 se vier onderskeie dele – die tweede deel van die prospektus – na vore tree, en die vraag is onder meer ook na die leidinggewende rol en funksie van die drieërlei amp daarbinne.

Alhoewel die titel van die eerste kolom in ons skets lui as “The Lord as Servant”, val dit ons reeds op hoe Barth die inleidende bespreking daartoe benaam as “The grace of God in Jesus Christ”. Op hierdie stadium is dit al wat nog bekend gemaak word. Ons kan wel reeds aflei, gedagtig aan die bekendstelling van die titel in ons skets aan die begin, dat hierdie aspek, “The grace of God in Jesus Christ”, ten nouste verband hou met die titel van “The Lord as Servant”. Anders gestel: 'n Verwachting is by ons geskep om die twee frases saam te lees. Dit is egter nie al wat ons prikkel nie, want ons wonder ook oor die presiese plasing en aanduiding van die drieërlei amp binne hierdie vorm. Siende daar nog nie veel gesê is in die verband nie, moet ons liefes maar nog terug-hang (en nie onself vooruitloop en vervolgens spekuleer nie) en die spoor

bly sny. Wat ons dalk wel oor verder kan wonder, is dat ‘die genade van God in Jesus Christus’ onder so ’n beskrywende (Bybels-verhalende) titel van ‘die Heer as Knecht’ bekend wil staan.

Die eerste sin waarmee die teksbespreking begin, is om verskeie redes onthullend en rigtinggewend.

“In order to be able *to survey the whole*, we will first *select from the many things* that we have to consider and explain in greater detail *one primary thing*, that in reconciliation as the fulfilment of *the covenant of grace*, as in *the covenant of grace* itself, we have to do with *a free act of the grace of God*” (IV/1, 79) [Beklemtoning – ML].

Verskeie sake is hier van belang. Eerstens, alhoewel die gedeelte gestruktureer is as een van die onderdele waarmee hy ’n oorsig wil bied oor die versoeningsleer, het die onderdeel dit oor beide “many things” wat aan ons “one primary thing” wil bekend maak. Waarna die twee verwysings presies dui, is nog onduidelik, maar dat ons wel gesensitiseer word vir die bestaan van ’n onlosmaaklike band daartussen, is duidelik. Ons sou kon wonder of dit net sinspeel op die dinamika in die betrokke onderdeel, of eerder na die versoeningsleer in sy geheel verwys. Daar is tog ’n aanduiding dat dit ’n “survey to the whole” veronderstel. Wat dit egter presies inhou, hoe ver dit strek en nou eintlik werk, sal uiteindelik uitsluitel gee op hoe ons hier met die geheel as sodanig te make het. Tweedens, alhoewel hy dit nie uitdruklik so stel nie, blyk dit wel dat ons juis hier ons vertrekpunt moet neem. Buiten dat hy werklik hier begin, en ons reeds vroeër gesien het hoe Barth met ‘God met ons’ begin; en dit uitloop het op ‘ons met God’, is die vertrekpunt, bewegings en orde tog duidelik. Derdens, ons het nie net hier met God (as sodanig en ongekwalfiseerd) te make nie, maar ook met “a free act of His grace”. “The Lord as Servant” beteken “the free act of God’s grace in Jesus Christ”. Barth se partikularisme is beslissend en gedrewe, want dit gaan hier om “His free grace, and that the glory which He willed to maintain and defend is that of His mercy – His covenant a covenant of grace and His election an election of grace ... that God is this God and a God of this kind” (IV/1, 80).

Hierdie inleidende gedagtes word nou verder in die res van die onderafdeling uitgewerk. Die eiesoortige aard en vryheid van God se genade in Christus word in ’n belangrike fyn-skrif gedeelte onderskei van enige Hegeliaanse dialektiek. Barth verwys na “[t]he Christian dialectic of covenant, sin and reconciliation”, maar dat ons dit nie in die Hegeliaanse sin van tese, antitese en sintese sal verstaan nie (IV/1, 80). Buiten dat sonde nie noodgedwonge op die skepping en verbond volg nie, en God se wil dit juis uitsluit, is die verbond juis gegrond in God se vrye wil en doel om die mens daarteen te beskerm. Versoening is allermens ’n sintese wat God tussen verbond en skepping aan die een kant (tese), en die sonde (antitese) aangegaan het om tot ’n derde, hoër en beter, eenheid te beweeg. In hierdie bewerking van die versoening, die uitdrukking van God se vrye genade, is God “one-sidedly against sin”, bedoelende “one-sidedly for His work in creation and the covenant” (IV/1, 80). Niks anders as God se vrye genade kan as die beweegrede vir die werklikheid van die versoening gesien word nie. Die beweegrede omsluit ons as’t ware van alle kante, want die bedoeling hiervan lê enersyds tegelykertyd agter (genadeverbond van die uitverkiesing) sowel as voor ons (die *eschaton*), en andersyds herken ons sonde midde-daarin vir wat dit “werklik” is. Anders gestel: Die werklikheid van versoening is vir Barth die enigste werklikheid, en vanuit hierdie sentrum, erken ons. Dit is slegs op hierdie punt dat ons as Christene “can think forwards and backwards”,

waar “Christian knowledge of both God and man is possible”, en “we can see and judge from the Christian standpoint what sin is” (IV/1, 81).

Kort hierna – met hierdie werklikheid, die versoening “[a]s His act”, “the most actual thing in heaven and earth”, “[e]ffective by Him”, en “effective as nothing else is effective” – verskyn daar ’n (eerste) belangrike triade: “[T]he righteousness with which man finds himself in some sense clothed is *His righteousness* and therefore new and strange, the holiness is *His holiness* and therefore new and strange, the truth *His truth* and therefore new and strange” (IV/1, 83) [Beklemtoning – ML]. Die bekende *duplex gratia* is nou *triplex gratia*, en die gevolglike *eenheid-in-onderskeiding* tree na vore, want dit is “*His righteousness*”, “*His holiness*”, en “*His truth*”. Die drieërlei aard van die stelling val ons op, maar belangriker nog – sou Barth wou sê – is dat “[e]verything depends on Him” (IV/1, 83). Dát dit vir ons is, en dát ons betrokke is daarby, is sonder twyfel, maar dit word beslis nie deur ons bewerkstellig nie; ons is nie eens, hoe gering ook al, bydraend daartoe nie. Al wat ons kan doen – en só is ons inderdaad betrokke, deelnemend, en ingesluit daarby – is:

“When man is asked concerning his *righteousness* or *holiness*, or *truth*, he can only point to his utter lack of all these things and then at once point away from himself to his clothing or crowning with all these things, that is, to Jesus Christ. ... It is *faith* and *love* and *hope* which know and speak in this way” (IV/1, 83) [Klem – ML].

In Christus het ons dit alles (een genade in onderskeiding/meervoudig-en-oorvloedig), en juis vanweë dit in Hóm is, is dit ook só *werksaam* (en *werksaam*) én effektief. In die daaropvolgende fyn-skrif bespreking, word dit nog verder uitgespel:

“It if is a matter of the grace of the one God and the one Christ, there can be only one grace. ... [T]he grace of the one God and the one Christ, and therefore the objective grace which never comes to man except from God, must always be understood as the one complete grace, which is subjectively strong and effective in its divine objectivity, the grace which actually reconcile man with God” (IV/1, 87-88).

Soos wat vroeër ook die geval was met die bespreking van ‘God met ons’, is daar ook onder hierdie tema van ‘die genade van God in Jesus Christus’ ’n onvermydelike gevolg en beweging om oor die betekenis daarvan vir die mens na-te-dink. Barth is heel bewus van die karikatuur wat dikwels met sy teologie geassosieer word, en hierop reageer hy soos volg: “[T]he formula ‘God everything and man nothing’ as a description of grace is not merely a ‘shocking simplification’ but complete nonsense. ... God is indeed everything but only in order that man may not be nothing, in order that he may be His man ...” (IV/1, 89). “By the grace of God, therefore, man is not nothing. He is God’s man. He is accepted by God” (IV/1, 90). Let wel, in dieselfde asem, gaan Barth voort en noem dat hierdie waarheid moet uit: “This is something we must not conceal. It is something which we must definitely proclaim” (IV/1, 90).

Kortom: Die genade van God in Jesus Christus het dit baie duidelik nie om “talking in *abstracto* of the being of God or the reality and power of the divine act of sovereignty” nie, maar juis om: “We are now [in the grace of God in Jesus Christ] looking at man. We are speaking of the being of man reconciled to God in Jesus Christ” (IV/1, 91). Die genade van God in Christus openbaar aan ons die diepste wese en identiteit van die mens as sodanig: “Whatever we have to think and say of man, and not only of the Christian but of man in general, at every point we have to think and say it of his being as man reconciled in Jesus Christ” (IV/1, 91). Barth

beëindig die bespreking van hierdie onderdeel uitermatig sensitief en bewus vir hoe bogenoemde inpas binne die groter geheel, wanneer hy sê: “They will know that they can speak about the being of the new man only in the light of this One, and that they can never speak about it definitely enough in the light of this One” (IV/1, 92). Wat is daar nog om te hoor in die tweede deel wat handel oor “The being of God in Jesus Christ”? Uiteraard nog oneindig baie.

Alhoewel Barth ook hier met die aanvang van die tweede tema oor “The being of Man in Jesus Christ” nog geen amptelike aankondiging maak aangaande die titel waaronder hierdie aspek eintlik sal tuiskom nie, is dit opvallend om te let hoe sterk die nuwe tema ooreenkom én verskil met die voorafgaande. Ons is nog steeds ‘in Jesus Christus’, maar waar dit eers om ‘die genade van God’ gehandel het, gaan dit nou om ‘die wese van die mens’ in heimlik een en dieselfde Jesus Christus. Die asimmetriese ooreenkoms blyk veral as ons let hoe dieselfde begrippe van die vorige titel, ‘die Heer as Knecht’, nou in omgekeerde orde vertel van ‘die Knecht as Heer’. Die verwagting van saamlees wat ons reeds vroeër bespeur het, word inderdaad nog verder bevestig. Nie net die noue band van die tema/aspek met die titel waarvan ons bewus word nie, maar ook die verbondenheid van die een titel met die ander titel; die een aspek/tema met die ander aspek/tema. Uiteraard is die prikkeling na die drieërlei amp midde in hierdie bewuswording al meer indringend. Siende daar egter steeds nog nie veel in die verband (oor ’n bepaalde amp, of dié tradisie) (openlik) vertel word nie, hang ons nog steeds terug, en bly ons die spoor volg/sny. Wat ons wel weet, is dat die geïntensiveerde beskrywende (Bybels-verhalende) titel(s) dui op ’n verdere drama in hierdie drama. Ons wag in spanning om te sien hoe vol dit nou werklik is, en hoe dit uiteindelik ontken.

Soos met die eerste onderdeel hierbo, sal dit ons help om ook die nuwe tema as keersy op die amptelike titel van die tweede baan van ons skets te sien. Hierdie nuwe tema van “The being of man in Jesus Christ” het dit om, en tree diepste na vore, in die latere amptelike titel/beskrywing van die tweede kolom/baan in versoening, te wete “The Servant as Lord”. Buiten dat hierdie twee benamings ten nouste verbonde is aan mekaar, stem die titel van die tweede onderdeel ook baie ooreen met die vorige onderdeel, naamlik dat ons nog steeds fokus op “in Jesus Christ”, en waar dit vroeër om “the grace of God” gehandel het, handel dit nou om “the being of man”. Beide hierdie twee artikulasies is nie net “in Jesus Christ” nie, en ten nouste verbonde aan mekaar nie, maar die een ook as die keersy van die ander. Kortom, nog steeds om die een werklikheid van versoening, in Jesus Christus, nou net ten doel om vanuit ’n ander hoek en perspektief hierdie werklikheid te belig. Dit is met ander woorde nog steeds oor die werklikheid van versoening, maar die keer wel vanuit die Christen se perspektief as sodanig. Wat word heimlik bedoel met die mens wat ‘nie niks is nie’, maar eerder ‘die mens met God’ én ‘God se mens’ is? Wat veronderstel dit dat die mens (ons) in Christus is?

Eerstens is dit ’n geval dat die mens as sodanig in Christus is en bestaan, maar dat die *Christen*-mens as sodanig hom of haarself onderskei (en nie skei nie) van ander mense deurdat hul “know and can declare what it is that belongs to them and all other men in Jesus Christ” (IV/1, 92). Wat die Christen se lewende kenmerk is “obedience to His Holy Spirit”, bedoelende veral “the new direction which must correspond to the new being given to them in Him, life in and with His community, a part in its ministry, the confession of Him and witness to Him as its Lord and as the Head of all men” (IV/1, 93). Dit is duidelik dat Barth al hierdie sake as onlosmaaklik verbonde aan mekaar sien. Meer nog, soos ook vroeër, is dit duidelik ‘vir ons’ en ‘met ons’, en kom dit tot vrug, gestalte en uiting in ons lewens; veral in die sin van ‘ons in Hóme’ (in plaas

van “Hy in óns”). Dit sinspeel weer daarop dat dit Hý is wie hierdie versoeningswerklikheid vir ons ‘vestig’, ‘onderhou’ én ‘rig’; dat Hý inderdaad ons ‘geregtigheid’, ‘heiligheid’ én ‘waarheid’ is. (Dit is gesetel in Hóm, bewerk deur Hóm, en nou is Hý getuigend hiervan!) Dié omvattende en dinamiese perspektief blyk nog verder vanuit die volgende aanhaling:

“The being of man reconciled to God in Jesus Christ has three aspects which are clearly different. We will first of all describe these under the three concepts of faith and love and hope. We will then see how the being of the new man described in this way has its root and basis in Jesus Christ Himself, His person and mission and work, how it is in fact hidden and enclosed and laid up in Him. But in the faith and love and hope of the Christian that which is hidden in Jesus Christ is known, that which is enclosed is opened, that which is laid up is distributed and shared. Yet they know, and they keep to this strictly, that it is opened only as that which is enclosed in Him, it is shared only as that which is laid up in Him” (IV/1, 93).

Die res van afdeling is ’n verdere beskrywing en kommentaar op bogenoemde aanhaling. Geloof, liefde en hoop (sien Paragrafe 63, 68, en 73 op die horisontale as), word elkeen nou verder as wesenlike aspekte beskryf in “The being of man in Jesus Christ” (sien IV/2 op die vertikale as). Hoe Barth duidelik statiese kategorisering teëwerk, een aksent of aspek telkens die geheel verteenwoordig, of op die keersy sinspeel en/of veronderstel, is duidelik ons werklikheid en voorland. Vrae na groei, ontwikkeling en vordering in die Christen se wese en lewe word duidelik hiermee veronderstel, geaktiveer en nog verder geantisipeer. Die geheim van ons geloofsgroei – en “veroudering” – skuil in die lewende aard van God. Die sleutel tot ons groei is waaragtig buite onself in Hom. Sprake van kontinuïteit en groei word juis hiermee nie ondermyn en/of onderdruk nie, want deur as’t ware telkens “weer te begin in gebed”, en só in gemeenskap te leef, is om te lewe en te groei tot wasdom in Christus. Daar is onomwonde tekens van lewe – én groei – in hierdie “being of man in Jesus Christ.” Buiten dat die geloof-liefde-en-hoop sulke vrugbare stof tot nadenke verskaf aangaande ons lewens as Christene, prikkel dit ook ons nuuskierigheid na die verdere funksie van die drieërlei amp tradisie van Christus in Barth se versoeningsleer. Onwillekeurig kom die vraag na vore watter soort van veronderstellings en verwagtinge leef in hierdie spesifieke triade wat ook iets van die geheel verkondig?

Barth se beskrywing van geloof weerklink byvoorbeeld in “man’s recognition, acknowledgment and acceptance of this verdict, the making of his own subjection to this verdict” (IV/1, 93). Die drieërlei vorm – ‘herken,’ ‘erken’ en ‘erkentlik’ – waarmee Barth geloof hier stel, val ons weer op. Die uitspraak is tegelykertyd negatief sowel as positief; enersyds die vergifnis van sonde (nie meer skuldig nie, maar vry van sonde; geregverdig), en andersyds nou regverdig, bevry as “the man who fulfils His will” (IV/1, 94). Geloof impliseer “[m]an is a suitable human partner for the divine partner” (IV/1, 95). Hiervolgens is die mens nou “servant and friend and child of God”; handelend nie meer na willekeur nie, maar in gehoorsaamheid; “it is a justifying faith” (IV/1, 96). Dit is belangrik om daarop te let dat dit wel hier handel om geloof, en nie liefde en hoop nie. Alhoewel die drie onlosmaaklik verbonde is – meervoudige vrug van die een genade – moet ons hul nie met mekaar verwar nie, want ons is voor God “righteous and accepted only by faith, not by love and hope” (IV/1, 97). Vir Barth wentel die saak hier ten diepste om “faith in Him”, met ander woorde, “[n]ot faith in himself”; “only with a lack of faith in himself” (IV/1, 97). Kortom: “Faith can and must be faith only in

the truth and actuality of the work of God done and revealed in Jesus Christ ... When faith is like this, it is the faith which justifies a man in spite of his sin" (IV/1, 98-99).

Liefde "daarteenoor", is 'n wesenlike verwante vorm van die keer na 'n lewe met God, maar word onderskei in die sin dat "man [is now] under the divine direction [the law, commandment, ordinance, demand or claim of God]" (IV/1, 99). Soos met die vorige, is ook hierdie 'rigting' volkome 'in Hom', en daarom is die beweging van ons lewe met 'n bepaalde adres: "Jesus Christ is God's mighty command to open our eyes and to realise that this place is all around us, that we are already in this kingdom, that we have no alternative but to adjust ourselves to it, that we have our being and continuance here and nowhere else" (IV/1, 99). Waar ons hierbo met die geloof nie in onself glo nie (maar in Hom), is dit hier met die liefde (ook nie in onself nie maar) 'n bevrydende onderwegwees in en met Hom. Gevolglik is beide ons regverdiging en heiliging in Hom, want "[s]anctification cannot then be separated from justification as though it has to do with man's contribution to his reconciliation with God" (IV/1, 101). Die erkenning van God se uitspraak oor ons lewens (geloof), is tegelykertyd 'n onderwegwees in die bevrydende rigting en beweging van God (liefde). Teen hierdie agtergrond volg daar dan 'n merkwaardige formulering in die sin dat dit die eerste (baie duidelike, maar tog nog ten dele) verwysing na die drieërlei amp binne die konteks van die versoeningsleer (en ons skets) is:

"If it is given to us to know Jesus Christ as the *priestly Representative* of all men, that is, as the One in whom in the name of all, and therefore for us, the human covenant-breaker was put to death and the faithful servant and intimate friend and dear child of God is brought into being, then it is ordained and given that we should accept Him as the *King and Lord* of all men and therefore as our Lord. The obedience of *faith* is followed by the obedience of *love* – in practice, of course, it may sometimes precede, but *it always accompanies it* as a second form of the particular being of the Christian in Jesus Christ, which *cannot be separated from the first but is quite distinct from it*. Sanctification is the second aspect of the reconciliation of man with God willed and accomplished and revealed by God" (IV/102) [Beklemtone – ML].

Die verwysing na die drieërlei amp is weliswaar nie volkome gestel nie – "goeie begrip het 'n halwe woord nodig" – maar ons is duidelik (ook!) binne so 'n tradisie en konteks onderweg om moontlik binnekort meer hiervan te hoor. Daarbenewens is die onderlinge verweefheid van die vlakke en kolomme in ons skets wat die leer van versoening voorstel, ook reeds hiermee al duideliker (alhoewel nog ver van klaar af). Trouens, kort hierna is daar in nog dieselfde paragraaf van hierbo, verwysings na die "fellowship" waarop die liefde en heiligmaking dui. Meer nog, Barth draai nie doekies om oor "the actualisation and revelation of His love" nie, want Christelike liefde "recognises it by following it, imitating it, modelling itself upon it. ... man gives himself to reflect the divine attitude" (IV/1, 103). Voor ons egter hiermee die verkeerde indruk kry (in die sin van dat ons dit "oorneem" en *selfstandig en onafhanklik* op eie bene onderneem), kwalifiseer Barth dit soos volg:

"[D]ecisively, fundamentally, and comprehensively His coming together with all men and their coming together with Him. ... It embraces *realiter* both the world and the community, non-Christians and Christians. But the knowledge and proclamation of it is a matter only for the Christian community. ... But this coming together of God and man cannot be known to be fulfilled except as it is actively worked out. God has conjoined Himself with man, existing in his own activity with Himself. God is not idle

but active. ... man must be active too. Therefore the recognition of this coming together as such is not merely a conscious but an active being of man in God ” (IV/1, 103).

Op grond van God wie vanuit die ewigheid wil om nie sonder die mens te wees nie, is daar waarlik gronde vir die mens se wil om ook nie sonder God meer te wees nie (IV/1, 104). Daar is geen vreugde meer in enige vorm van “self-beskikking” en “self-onderhouding” nie, intendeel. Die mens is aktief – met ander woorde ‘het lief’ – “as one who seeks God in his activity”. Kortom, dit gaan hier oor “corresponding to the divine action, realising on his side the fellowship which has been set up by God.” In ’n merkwaardige formulering – gegewe van Barth se vorige uitsprake in die verband (vgl. Cocksworth 2018) – benadruk hy die volgende:

“[W]e will be careful not to separate the concept of this love for God and therefore of this seeking of god from the human activity conditioned by it. *We need not be fanatically anti-mystical. As one element in the activity which puts the love to God into effect, there may be a place for a feeling of enjoyable contemplation of God. But it cannot take the place of that activity.* Man’s being reconciled with God, his conversion to God, is from this second standpoint of sanctification his active being. It is this being as such that God is either loved or not loved” (IV/1, 104) [Beklemtone – ML].

Saam met die regverdiging van die geloof in Hom, is ook heiligmaking van die liefde met Hom. Onlosmaaklik verbonde, onafskeidbaar, maar weliswaar tog volgens hierdie grammatika en orde. Op grond van die geloofswortels in Hom, is daar ook liefdesvrugte, verbondsgemeenskap en aktiwiteit met Hom (én almal – dié mens – wie Jesus Christus versinnebeeld). Anders gestel: Dit maak nie saak na watter kant van die bladsy ons hier kyk nie, dit is een, dinamiese, bewegende, gebeurende saak (versoening) wat homself hier voortdurend (volkome en voortgaande wyse) uitspeel.

Die konkrete, lewende en dinamiese aard van Christelike liefde speel homself verder uit in die belangrike onderskeiding tussen enersyds liefde vir God (vertikale dimensie), en andersyds liefde vir jou medemens (horisontale dimensie). Nogmaals is dit opvallend om te let op die onderskeiding-in-*eenheid*, die grammatika van genade in liefhê.

“But while it can only follow, and must follow, this prior love, it is an autonomous love, for God in heaven and the neighbour on earth are two and not one. Love to others cannot exhaust itself in love to God, nor can love to God exhaust itself in love to others. But love to God – to the God who reconciles the world to Himself in Jesus Christ – evokes love to the neighbour and the brother. And love to the man who is made a neighbour and a brother in Jesus Christ follows love to God” (IV/1, 106).

Kortom, in die liefde ontvang ons Christus én ons medemens. Hulle is weliswaar nie identies nie, maar ons kan Christus nie “hê” (ken en liefhê) sonder ons naaste (te ken en lief te hê) nie. Trouens, hierdie naastes, óns naastes, is (ook!) *getuies* van die armoede wat Hy aanvaar het in die vestiging van gemeenskap tussen God en mens; en dit is *getuienis* van die rykdom wat Hy skenk in sulke gemeenskap (vgl. CD IV/1, 106). Meer nog: “He [Jesus Christ] cannot be had without gratitude for their witness and a willingness to be witnesses to them.” Kort hierna beëindig Barth die bespreking aangaande die liefde met ’n belangrike verwysing na Christus as “Koning”:

“Jesus Christ is the King, because this King wills that those who recognise Him should recognise Him again in the members of His people in the narrower and wider sense,

because the coming together of God and man accomplished in Him carries with it unconditionally and without reserve and therefore with genuine force the work of bringing together man and man" (IV/1, 107).

Die volgende gedeelte wat hierna aanbreek aangaande die derde aspek van die mens se keer na God (oor hoop), is uiteraard van kardinale belang vir hoe Barth dink oor die drieërlei amp in die algemeen, en veral by name oor die profetiese in die besonder. 'n Beduidende aanduiding hiervan word reeds vroeg in sy bespreking soos volg gestel:

"God's *judgment* and *direction*, and therefore man's *justification* and *sanctification*, and therefore *faith* and *love* do not embrace the whole of that act of atonement accomplished and revealed in Jesus Christ which reconstitutes the being of man, and therefore they do not embrace the whole of the specifically Christian being established and formed by the knowledge of Jesus Christ. In our presentation so far there is lacking any consideration of what we might call the teleological determination of the being of man and of the Christian in Jesus Christ" (IV/1, 108) [Beklemtoning – ML].

Die fynskrif-teks wat hierop volg, brei verder daarop uit deur te wys hoe die tradisie (Luther, Calvyn, Schleiermacher) op verskillende wyses gemis het hoe "the New Testament at this very heart and centre of the matter has a third moment which we have to treat independently and as true in and for itself" (IV/1, 108). Naas die 'uitspraak' en die 'rigting' van ons Versoener, is daar ook 'n meegaande 'belofte' wat versoening vir die mens inhou; én, so ook, naas die 'regverdiging' en 'heiliging', is daar ook 'n 'roeping'; en naas die 'geloof' en die 'liefde', is daar ook 'hoop'. Versoening in terme van soteriologie en heil is meer as net dat ons geregverdig en geheilig is in Jesus Christus; ons is ook *geroepe* in Hóm. Die rigting waarvan ons vroeër onder die liefde gehoor het, is 'n "forward direction", sodat ook die "promise" van die lewende en dinamiese aard van versoening bekend kan word (vgl. IV/1, 109). Kortom, naas die 'priesterlike' en 'koninklike', is daar nou ook die volgende om van kennis te neem: "In Evangelical dogmatics we must not neglect the two first points. But we must bring out no less emphatically *the prophetic element of the being of man* reconciled with God in Jesus Christ" (IV/1, 109) [Beklemtoning – ML].

Sover het ons deurgaans gesien hoe dinamies en lewend die geloof en liefde is, en onder die derde element van die hoop nog soveel te meer. Die inherente bedoeling en verwagting van die verbond en versoening word nou as't ware geopenbaar. ("Met ander woorde": die formele struktuur van Barth se openbaringsverstaan word hiermee maar net weer bevestig en onderstreep. Die spiraalbeweging bly beur vorentoe.) Enersyds wys al drie – geloof, liefde én hoop; regverdiging, heiliging én roeping; uitspraak, rigting én belofte – op die verbond as "complete in itself and as such, but still a beginning. It is not therefore an end in itself" (IV/1, 109). Anders gestel: Wat veral nou duidelik word, is hoe die vervulling van die verbond (inderwaarheid) nie (kan) *stol* nie. Meer nog: "It is not the restoration of a parallelism and equipoise in which God and the world, God and man, will now continue to live together happily" (IV/1, 110). Dit innerlike dinamika van hierdie verbondsverhouding (versoening) kom nie tot stilstand in 'n ongesteurde, rustige, idilliese voortbestaan nie. Dit is opmerklik hoe Barth homself krities uitspreek teen 'n "this-worldly, immanentist and middle-class understanding of the being in Jesus Christ." Enige vorm van 'n *gearriveerde, besitlike* en *self-ingenome* verstaan van die vervulde verbond, word krities afgewys met 'n ironiese blik van 'dan mis ons volkome die doel daarvan'. Enige vorm van statiese kategorisering word verwerp,

want hierdie vervulde werklikheid is 'n saak wat ons *op weg* neem. “The justification and sanctification of man have a purpose and goal” (IV/1, 110). Naas die gawe van die regverdigende ‘uitspraak’ en wonder van die heilige ‘handeling’, is daar nou ook 'n roepende ‘belofte’ by ons aangaande die *vervullende* verbond. Die genade van gehoorsaamheid kan nie anders nie as om nou in drieërlei vorm uitgedruk te word as 'n genade van geloof, 'n genade van liefde, en 'n genade van hoop (vgl. CD IV/1, 111).

Die dinamiese en doelmatige karakter van Barth se versoeningsleer blyk veral om nou aan die hand van die bespreking van die hoop na vore te tree. Hy noem byvoorbeeld in die verband dat die voorafgaande rigting (liefde) en uitspraak (geloof) as sodanig nie openbaar hoe dit oor 'n bepaalde belofte (doel en bestemming) beskik nie; máár – en dit is belangrik – is ook nie 'n probleem nie, en moet ook nie gesien word dat dit enige afbreek doen aan die werklikheid van die versoening nie, want dít (die onthulling/openbaring/uitwysing van die bestemming en verwagting daarvan) is immers die funksie en rol van die hoop verbonde aan die versoening (vgl. IV/1, 111). As sodanig is die geloof en liefde volkome Woord van God, maar nie self-onthullend, self-verkondigend, self-getuigend – kortom: van-Sélf-*sprekend* – aangaande die bestemming en doel waarheen dit onderweg is nie; en weer is dit geen probleem nie, want dit is immers nie hul funksie en rol binne die verbond nie. Hoop se funksie is om die belofte inherent aan geloof en liefde na vore te bring en bekend te maak. Hoop dra inhoudelik niks by nie; dit openbaar die diepere, inherente en latente betekenis/belofte verbonde aan die geloof en liefde. Hoop openbaar hoe verrassend die werklikheid van die versoening ons van alle kante en tye ontmoet en omsluit. Hoop getuig hoe geloof en liefde geen afgeslote entiteite is nie, maar juis as lewende vorme van die een genade met ons onderweg is. Hoop verkondig wat geloof en liefde onderskeidelik doen. Kortom, hoop verwag niks minder as om dít wat ons reeds ontvang het, in sy volheid te leer ken en bekend te maak nie.

As sodanig is die geloof, liefde en hoop elkeen in eie reg Woord van God, en dit kom veral na vore in die betrokke beskrywing en funksie wat elkeen onderskeidelik en eiesoortig vervul binne die een “being of man in Jesus Christ”. Elkeen vergestalt volkome die Woord van God in eie reg, mits dit nie verstaan word as 'n breek met die ander twee nie, want dan is dit nie meer die een Woord van God nie. Die Woord van God, as God se openbaring aan ons, kan nie in een vorm gelokaliseer en vasgevang word nie. Watter een ook al sonder enige van die ander voorkom, sal die diepste betekenis van die Een Woord (‘God met ons’) laat skipbreuk lei. Nes die ‘handeling’ nie sonder enige van die ‘uitspraak’ of die ‘verwachting’ kan nie, net só kan ‘verwachting’ nie sonder die ‘handeling’ en die ‘uitspraak’ nie; of die ‘uitspraak’ weer nie sonder ‘handeling’ en ‘verwachting’ nie. Gevolglik het die hoop (as belofte, verwagting, bestemming van die versoening) in Christus die funksie om veral te wys op die volgende:

“[T]his fellowship is not simply a – two-dimensional – connexion, not simply a relationship, but that it has a depth in which at first it is alien and unknown to man, yet in which it is to be confided and made known to him, that there is something common to both God and man upon which man cannot lay his hand but which God promises to lay in his hand” (IV/1, 111).

Die lang sin is nie net kenmerkend aan Barth se dialektiese styl en paradoksale manier van stel nie, maar dit is veral ook hier ten doel om die bedoeling en bestemming verbonde aan die verbondsgemeenskap uit te wys. Anders gestel: Dit is stoei met taal wat soek na woorde (begrippe en grammatika) om te wys op die “gesteurde”, “gestuurde”, “strydende”,

“heilshistoriese” (en “heilshistoriese”), “dramatiese”, “dinamiese”, “voortgaande”, en “gebeurlike” (of gebeurende) bestaan/getuienis (van die ware/nuwe mens in) Christus. Soos Barth dit stel: “[R]est and enjoyment and contemplation are not the right words to describe a being in the depth of fellowship with Him” (IV/1, 112). Die belofte waarmee die werklikheid van ons versoening aangedui word, is inderdaad ’n belofte van ewige waarde, maar tog uiteraard nie los en verwyderd van ons aardse en historiese bestaan nie. Dit behoort, veral in die lig van die voorafgaande, tog duidelik te wees. Soos Barth dit stel: “God is historical even in Himself, and much more so in His relationship to the reality which is distinct from Himself. ... It is a kingdom which He sets up in the course of a historical movement which has a beginning, a middle and an end” (IV/1, 112). Dit gaan nie hier (net) om die “content of the promise” nie, maar ook om ons “status in hope” in Hom (IV/1, 113). Gevolglik is Christene mense wie nie net glo en liefhet nie, maar ook hoop – “hope for the future of the world with God and therefore for their own future with Him” (IV/1, 114). Uiteraard nie net dít nie, maar (onder andere) ook – met ’n begrip en waardering vir ons heiliging en regverdiging in Hom – gehoor te skenk aan ons roeping in Jesus Christus tot ewige lewe.

Let wel, Barth is bewus van die gevaar verbonde aan instrumentalisering waarvolgens Jesus Christus as ’n blote middel of kanaal tot ’n ander doel en agenda ingespan word. Teen die agtergrond maan hy met:

“[T]he divine promise can be understood in its kerygmatic and pneumatic force, only when it is continually seen and understood that, like the divine verdict and divine direction, *the divine promise of the future of the being of man is not only revealed but is actual, an event*, only in Jesus Christ, that it is therefore in every way, *not only noetically but ontically enclosed in Him, and indeed identical with Him*” (IV/1, 117) [Beklemtoning – ML].

Presies op grond hiervan weet ons ook – en kan ons dit “proclaim” en “attest” – dat ons as Christene in ons verwagting van Hom, niks anders as hoop vir ons (met die wêreld daarby ingesluit) verwag nie (vgl. IV/1, 118). Die hoop is in Hom, en Hy is ons hoop. Nes met die voorafgaande bespreking oor die liefde ’n solidariteit met ons medemens na vore sou bring, net só is dit ook ter sprake met die aard van wie almal by hierdie hoop ingesluit en betrek word. (Die diepste bedoeling en belofte verbonde aan die voorafgaande word nou duidelik gemaak. Dit wat ís, kan nie anders as om ook te word nie. Die Woord kom onder woorde en word verkondig.) Weer is die een nie sonder nie ander nie, want “the more seriously they are in their hoping for others – however isolated and scattered – the more seriously they will be able to hope for themselves, the more compelling they will have to ask themselves whether they really do hope for themselves” (IV/1, 119). Die rede vir die erns waarmee Christene se hoop ook ’n hoop inhou vir ander mense is vanweë Jesus Christus die gemeenskap van Christene inskakel by sy getuienis van Hom as “the eternal living One” wie die enigste hoop is vir die ganse wêreld. Jesus Christus as die hoop vir die wêreld manifesteer “[n]ot merely virtually and effectively, but actually and actively in the person of the Christian” (IV/1, 119). Dit is presies om dié rede, soos hierbo gestel, dat die Christenmens (vanuit hul gemeenskap) hoop betuig vir mense buite hierdie gemeenskap in die groter samelewing en wêreld. “[T]o hope means to be different from other men and to act for them in this particularity” (IV/1, 120). Die inherente belofte en verwagting waarmee ‘geloof in die uitspraak’ en ‘die liefde met die handeling’ deur Sy Gees vergestalt in die Christen, skyn duidelik in die weerkaatsing dat Jesus Christus waarlik nog altyd die ganse versoende wêreld as sy bestemming geken het. Hoop wys vir ons dat die

adres en bedoeling van Jesus Christus kom nie later nie en blyk nie nou eers nie, want dit was van meet af die vrye wil van Sy Gees om met die geloof en die liefde in die mens, ook die hoop van die mens as sodanig te wees. Hoop se taak is om eenvoudig bekend te maak wat reeds is, naamlik dat, aan die hand van hierdie triade, só 'n liefde en geloof nog altyd vir almal bestem was, nog steeds bedoel word, én bevrydend sal wees. Wie erken Jesus Christus skenk en bewerk ons toekoms, sal ook weet Hy is ons hede en verlede. Die af en op beweging waarmee hemel en aarde nog altyd vrylik gewil was om mekaar te ontmoet in die versoeningsleer (enersyds die vrye vervulling van ewige genadeverbond, en andersyds die bewerking van gedeelde heilsgeskiedenis), is ook onderweg en op pad vanuit die ewige toekoms waarin die ganse wêreld nou ook Sy drieërlei koms sal *erken*. Hoop getuig en verkondig van 'n huilgeskiedenis wat met God deur Jesus Christus in Sy Gees verander is na 'n heilsgeskiedenis vir die wêreld. Hoop het dit juis om die (gestuurde) steurende (en sturende) erkenning van die ope geheim dat Hy vir ons almal se huil heil geword het. Versoening se hoop leef tot Hom wie ons huil in heil verander (het).

Op dié hoopvolle noot eindig die bespreking oor die tweede kolom wat dit ten diepste het om “the being of man in Jesus Christ”. Hier kon ons duidelik sien hoe verspreid en verweef dit ook op die horisontale as na vore tree in die lewe van die Christen. Gedagtig aan hoe baie ons egter oor die hoop gehoor het (en wat op die vertikale as onder die derde kolom en baan van “Jesus Christ the Mediator” gelys is), is daar groot gewag en afwagting gemaak om te hoor hoe Barth dan verder gaan nadink oor die inhoud van Jesus Christus as ‘Middelaar’ en ‘Ware Getuie’.

Alhoewel die gedeelte in vergelyking met die omringende dele in die prospektus die kortste (maar ses bladsye!) is, sê dit beslis nie minder nie. Intendeel, waar Barth in die voorafgaande op 'n bepaalde “vlak” al dieper gefokus het om te kyk hoe dit daar uitspeel (“the being of man in Jesus Christ” aan die hand van “faith,” “love,” en “hope”), word die derde vorm van die versoeningsleer gesien teen die geheel van die voorafgaande. Nog beter gestel: Hierdie derde gedeelte wil nie net die geheel as lig in die voorafgaande stel nie, maar juis hierdie geheel as 'n voortdurende, voort-*gaande* (lees: *uitgaande* en *uitgaande*), voort-*beur*-ende en sturende (en selfs steurende) geheel beskryf. Inherent was dit die heeltyd onderliggend teenwoordig, maar nou wil hy dit (en die belang daarvan) aan die hand van verskeie redes en sleutelbegrippe duidelik maak. Kortom, Barth bou as't ware sy argument, en beskryf die leer van versoening, deur voortdurend op verskillende plekke stelling in te neem, en dan vanuit daardie perspektief die geheel van die versoening so goed as moontlik aan ons te beskryf. In die voorafgaande het ons as't ware nader getree, naby gestaan en ingekyk na spesifieke besonderhede op 'n bepaalde vlak in die skets/prentjie, terwyl ons hier nou weer besig is om terug te tree, die breër lyne en groter prentjie onder oë te kry. Ons is duidelik onderweg na die nog groter blik en perspektief met die laaste gedeelte (§58.4) hierna waarin dit by name handel om “The Three Forms of the Doctrine of Reconciliation”.

Dit is juis só aan die hand van sulke ruimtelike perspektiewe waarmee Barth die voorafgaande derde deel (§58.3), “Jesus Christ the Mediator” (en nou onder die titel van “Jesus Christ, true Witness”) beskryf. Hy begin met 'n uitwysing dat ons sover in “two directions” gekyk het: “[F]irst upwards, to God who loves the world, and then downwards, to the world which is loved by God” (IV/1, 122). Hoe Barth die twee bewegings ten nouste op aan mekaar betrek, is veral duidelik aan sy taalgebruik: “We must now look at a third aspect between the reconciling God above and the reconciled man below.” Die *versoenende God* en die *versoende mens* kan nie enigsins (na watter kant toe ook al) los van mekaar gesien word nie. Dit is nie net wie hul ten

diepste is nie, maar dit is ook die diepste aanduiding van hierdie werklikheid. Om dit wat só is duidelik te stel, benodig ons wel nog 'n perspektief, naamlik “a middle point ... which both differentiates and comprehends the reconciling God above and reconciled man below.” Wat hy hiermee wil benadruk, is dat versoening is nie genade insigsself nie, hetsy as die wese van die genadige God, of van die begenadigde mens wie nou aan hierdie God behoort nie. Die blote ‘afkyk’, of ‘opkyk’, of selfs die “sum of the two” en/of “their mutual relationship”, wys nog nie op waarheid as sodanig nie. Waarop Barth nou sy visier stel, is dat ons hierdie ‘middelpunt’ benodig “from which neither the God who turns to man nor man converted to God can be abstracted.” Hierdie derde perspektief, as ‘middelpunt’, stel ons juis daartoe in staat om nie net beide die ‘af’ én ‘op’ bewegings te sien nie, maar juis as “something concrete”, *gebeurende*, bedoelende Hý, Jesus Christus.

Let byvoorbeeld op die subtile aksentverskuiwing (“ratverwisseling”) wat tussen die titels van die drie vorme van die versoeningsleer na vore tree in die derde perspektief. Vanaf “*The Lord as Servant*” na “*The Servant as Lord*”, heet dit nou “*Jesus Christ, true Witness*”. Die merkbare verandering in benaming met die titel van die derde vorm dui duidelik op nog 'n verdere dinamika wat ons kan verwag in die beweging van die versoeningsleer. Die af en op beweging van die voorafgaande is duidelik nie net op een plek en op een as nie (vertikaal), maar ook onderweg na 'n ander plek en op 'n ander as (horisontaal). Tyd en ewigheid ontmoet mekaar nie net op die vertikale as nie (eerste twee vorme van die versoeningsleer), maar beweeg ook met die tyd (onder die derde vorm van die versoening), sodat dit selfs blyk Hy het nie net tyd vir ons nie, en maak/skep selfs ook nie net tyd vir ons nie, maar dryf ook die tyd – juis nou met Sý tyd as dié tyd – vir ons tot by sy regte bestemming en bedoeling. Wat onder die derde titel plaasvind is nie bloot net 'n samevoeging, optelsom, of selfs 'n gelyktydige sê (saam-sê) van die voorafgaande nie. Daar is immers tog nie 'n derde formuleringsmoontlikheid indien ons net met “*The Lord as Servant*” en “*The Servant as Lord*” werk nie. As sodanig het dit net hierdie twee rigtings, terwyl ons weet daar is nog 'n derde dimensie hieraan verbonde. Meer nog, nie net benodig ons – “met ander woorde” – ander woorde om dieselfde te sê nie, maar ook om die saak nou duidelik en onomwonde te stel. Die diepste bedoeling van die voorafgaande moet en wil uit. Dít is uitgaande. Waar dit in die eerste twee vorme handel om “*The Lord as Servant*” en “*The Servant as Lord*”, is dít as sodanig nog nie 'n onthulling van Wie regtig nou eintlik in gees en waarheid met ons onderweg is nie. Ja, dit word op mekaar betrek, af én op, maar 'n sweem van abstrahering en afstandelikheid/verwydering is in beginsel nog moontlik. Dít is presies wat nou in die derde beweging plaasvind, want die “*Lord as Servant*” én “*Servant as Lord*” is niks en niemand anders nie as (die teenswoordige, lewende en sprekende) Jesus Christus, die ‘Ware Getuie’.

Die tegniese abstrahering wat in beginsel moontlik is met 'n generiese “*Lord*” of “*Servant*” (selfs al word hul ook op mekaar betrek), is nou by name (en met ander woorde) verwyder. Natuurlik is beide hierdie “*Servant*” en “*Lord*” nie generies en algemeen nie, en juis dít word nou met die onthulling en openbaring van Sy eintlike Naam (Jesus Christus) onderstreep. ‘Jesus Christus’ is die Een wie openbaar en verkondig dat Hý (self) die ware/enige ‘Heer’ én ‘dienskneg’ is. Dit is nou só konkreet, histories, bekend, bewegend, en teenswoordig – kortom: *gebeurend* – as wat kan kom. Terselfdertyd is ons ook nie in die versoeking om onnodige keuses te maak deur te besin oor waar die aksent nou eintlik hoort tussen “*Lord*” en/of “*Servant*” (soos in hoe moet ons dit nou eintlik formuleer deur aan wie van die “*Lord*” of “*Servant*” eerste te stel en te aksentueer; en gevolglik daarby te bly en daarin – kontra die

bedoeling daarvan – vas te val); of watter van die ‘af’ of ‘op’ perspektief op die een beweging dit nou eintlik aandui nie. Die derde perspektief, die ‘middelpunt’ bied as’t ware ’n derde dimensie – beskik oor die vermoë om dit alles in perspektief te sien en só na vore te bring – om die diepste bedoeling (teleologie) aan die versoeningsleer bekend te maak. Jesus Christus is nog steeds (vandag, môre en gister) die middelpunt van versoening (die werklikheid; God se openbaring aan ons; Sy Woord in drie vorme). Die ewige Woord bly “staan” (lees: *gebeur*) so konkreet in ons midde.

Natuurlik is Jesus Christus dié inhoud van al drie titels (soos ook vanuit die “aspect of the doctrine” blyk), maar dit is weliswaar in die derde deel en baan dat Jesus Christus se naam as sodanig na vore tree. Dit was/is Hy reeds van die begin af, maar nou weet ons dit (ook) verseker. Aan die hand van die narratief wat H/homself hier uitspeel, is dit nou, na ons alles gesien en gehoor het, duidelik dat dit Hý is; nog altyd Hý was; en ook Hý sal wees. Die ‘middelpunt’ en ‘Middelaar’, ‘Jesus Christus, [die] ware Getuie’, beskik heimlik oor die vermoë (doel en funksie) om die saak van die versoeningswerklikheid tussen God en mens vir ons in perspektief te plaas. Dit wil voorkom asof die derde perspektief (‘die middelpunt’) ons juis help om perspektief te kry op die perspektiewe as sodanig. Anders gestel: Sonder ‘die middelpunt’ en ‘Middelaar’, die ‘ware Getuie’, is die moontlikheid altyd daar dat ons die totaliteit van die versoening – meer as net die somtotaal van die eerste twee bedrywe – sal mis, want dit is juis vanuit en met hierdie derde perspektief (wat nie nóg ’n bedryf in die drama verteenwoordig of vertel nie), dat ons sien hoe histories, konkreet, lewend, aktueel, en gebeurlik, dit steeds is. Wat ons uiteindelik sien vanuit die perspektief van die ‘Ware Getuie’, is nie ’n statiese geheeloorsig nie, maar ’n lewende voortgaande drama wat ons as’t ware nou intrek en betrek daarby. Die lewende Woord bly (genadiglik!) die middelpunt wat niemand – nie eens die kerk nie – hoef oor te neem nie. Dit wil ons – almal! – juis insluit en betrek by die verkondiging van die lewende Woord. So ’n derde dimensie aan hierdie drama is inherent en latent in die voorafgaande, maar dit kom vanuit die perspektief van die derde stellinginnname in die middel, duidelik na vore. Kortom, dit wil voorkom asof al hierdie beskrywings en funksies eintlik vir ons die profetiese omskrywe, en omgekeerd. Ons staan in verwondering voor hoe duidelik (konkreet en helder) en ryk (kompleks en dinamies) die naam Jesus Christus is.

Vanuit die bespeking sover – wat soveel stof tot nadenke bied – is dit duidelik dat “He who bears this name, and His existence, must really be regarded as the middle point which embraces the whole and includes it within itself” (IV/1, 123). Dit is opvallend (en te verstane) hoe Barth keer dat hierdie derde baan/vorm en ‘taak’ (perspektief) nie op enige manier loskom van die voorafgaande verhaal nie. Hy self gebruik die term “a third task”, maar kwalifiseer dan onmiddellik met “this third task is simply to show the basis and aim of the answers we gave to the first two ... Jesus Christ cannot be a third theme which we can separate from the two first. He is the one theme expounded in the two first.” Enersyds wys dit volledig terug op die voorafgaande, maar andersyds met ’n bykomende aksent en klem op sy lewende en handelende (gebeurlike) teenswoordigheid. Die voorafgaande verhaal is ’n voortgaande drama.

“He *exists* as the Mediator between God and man in the sense that in Him God’s reconciling of man and man’s reconciliation with God are *event*. He *exists* in the sense that in *this event* God *encounters* and *is revealed* to all men as the gracious God and *in this event again* all men are placed under the consequence and outworking of this encounter and revelation. He *exists* in *this action* of God for and with all men and in that which happens to all men in the course of it. He *exists* in the *totality of his being*

and work as the Mediator – He alone as the Mediator, but *living and active* in his mediatorial office. When we come to speak of *Jesus Christ*, therefore, it is necessary that what we have to say about Him *particularly* should for all its particularity be shown to be *that which gathers together all* that we said in relation to both the above and below” (IV/1, 123) [Klem – ML].

Kortom: Dié dinamiese en gebeurlike aard van Barth se openbaringsleer waarvan ons vroeër kennis geneem het, tree in die bostaande opnuut na vore. Die kenmerkende eienskap van die formele struktuur wat vanaf *Romans II* tot die einde dieselfde sou bly, is kennelik ook hier duidelik. God openbaar God self. Die inhoud waarmee hierdie openbaringsleer beskryf sou word, ondergaan wel bepaalde veranderinge oor die jare heen. Die drieërlei aard waarmee die *een* Woord van God in onderskeiding na vore sou tree, is ook hier herkenbaar aan hoe die versoening mee beskryf word. Enige vorm van statiese kategorisering, of die aanduiding daarvan binne een lokus, word weereens teëgewerk. Enige poging tot afstandelikheid en verwydering, bemeestering en kontrole, abstrahering en teoretisering, lokalisering en afsluiting, word nogmaals teengestaan.

Die kort fynskrif-teks wat hierop volg, is om verskeie redes belangrik (vgl. IV/1, 123). Enersyds verwys Barth na wat Christologie tradisioneel bevat, maar – let wel – sonder om nog te noem hoe hy al hierdie tradisies, onderafdelings, kategorieë, en/of perspektiewe krities op mekaar gaan betrek, verbind, en laat inspeel. Aan die ander kant noem hy wel dat hy dit vreemd vind hoe daar met Christologie as sodanig in die verlede mee omgegaan is. Barth se kritiese vraag/vrae op hierdie punt is:

“Can [Jesus Christ] be gathered together in the one section on Christology, over against which there is a completely different section what we have to say concerning man and the Church [?] ... Does He ever exist except in this relationship? ... But how and in what sense can He be separated from it and considered apart? Where and how else can He be seen and heard and grasped except as their revelation and grace and judgement and liberation and calling and promise, as the One who is absolutely with and for these men? And at what point do the New Testament writers leave their Christology behind? At what point does it not constantly advance in the form of new insights concerning both God and man?” (IV/1, 124).

Waarteen Barth reageer, is tog duidelik. So ’n “self-contained Christology”, waarin ons ons beskrywings aangaande Hom aanbied asof dit gekristalliseer het, bedoelende heimlik die versoening “is not yet revealed, or revealed only in the far distance”, en dan gevolglik afhanklik van en as’t ware aangevul met “a special presentation of the relevance of His existence for us”, uitgedruk veral in ’n “relatively autonomous soteriology and ecclesiology” (IV/1, 124), is uitermatig problematies vir Barth. Verwysings na Bultmann (se eksistensialisme en ontmitologisering van die Nuwe Testament) – nie in persoon en by name nie, maar wel na die saak – val op. Die tragiese veronderstellings en implikasies waarna Barth in die verband verwys, is onder meer die volgende: “purely historical record”, “the recitation of a myth”, “existentially relevant”, “historico-critical and philosophical grounds”. Sulke “division and abstraction” – hetsy in hoe ons teologiseer, Bybellees, en preek/verkondig – word verwerp.

Waarvoor Barth te vinde is, is net so duidelik op die punt vanuit die teks. “For in its particularity it includes within itself the whole. ... [I]t is our task not to separate what we have to say particularly about Jesus Christ but to bring it into immediate connexion with what He is not for

Himself but for us” (IV/1, 125-126). Die sleutelkonsepte en frases wat na vore tree, is “Jesus Christ” is nie “any god”, “any man”, en “any relationship” nie, maar “very God, very man, very God-man”, hierdie “middle point” (IV/1, 126). Hierdie ‘eenheid’ met die ‘Middelaar’ en ‘middelpunt’, word nou beskrywe as “the living God and this living man”, en dit gebeur “in the event of the concrete existence of this man.” Kortom, vir Barth kom dit allerweë op die volgende belangrike formulering neer: “The gracious God is in this history, so is reconciled man, so are both in their unity.” Die verwysing na “history” en die sinspeling op Chalcedon met “very God, very man, very God-man” in dieselfde asem, beteken dat dit nou krities op mekaar betrek word om van die voller betekenis daaraan verbonde vir ons te ontsluit. Beide die Christologie én die geskiedenis kom hier in hul verbondenheid met nuwe betekenis na vore. In die fynskrif-teks stel Barth dié saak soos volg:

“The consequences of *abstraction* at this point can never be good. We must not forget that if in the doctrinal of Nicea and Constantinople and Ephesus and Chalcedon it was a matter of the being of Jesus Christ as such, these decisions had a polemical and critical character, their purpose being to delimit and clarify at a specific point. *They are to be regarded as guiding lines for an understanding of His existence and action, not to be used, as they have been used, as stones for the construction of an abstract doctrine of His ‘person.’ In Himself and as such the Christ of Nicea and Chalcedon naturally was and is a being which even if we could consistently and helpfully explain His unique structure conceptually could not possibly be proclaimed and believed as One who acts historically because of the timelessness and historical remoteness of the concepts (person, nature, Godhead, manhood, etc.).* He could not possibly be proclaimed and believed as the One whom in actual fact the Christian Church has always and everywhere proclaimed and believed under the name of Jesus Christ. *An abstract doctrine of the person of Christ may have its own apparent importance, but it is always an empty form, in which what we have to say concerning Jesus Christ can never be said.* Again, it is almost inevitable that a doctrine of *the work of Christ separated from that of His person* will sooner or later give rise to the question, and perhaps even impose it, whether *this work cannot be understood as that of someone other than that divine-human person*” (IV/1, 127) [Beklemtoning – ML].

Bogenoemde bespreking van Barth aangaande die derde baan en taak van die ‘Middelaar’ mag dalk die korste van al die onderafdelings wees, maar daar is beslis baie belangrike en rigtinggewende insigte en vrae wat veral op hierdie punt na vore tree. Om byvoorbeeld Barth se Christologie in ’n ongekwalfiseerde sin as “Chalcedonian” voor te hou, kan tog in die lig van die bogenoemde uitspraak nie verdedig word nie (vgl. byvoorbeeld die gesprek tussen McCormack 2008:201-234 en Nimmo 2007a aan die een kant, en Hunsinger 2000:131-147 en MacMacken 2015:98-102 aan die ander kant; maar later meer hieroor). Die kritiese vraag in die verband is miskien nie soseer of dit in ’n versigtige en gekwalfiseerde sin kan of nie kan nie, maar veel eerder hoe wenslik dit is; en of die regte bedoeling noodwendig tuis kom met of sonder so ’n beskrywing daarvan. Enersyds noem Barth sy Christologie nêrens by name só nie, en tog is hy duidelik in ’n kritiese gesprek met dié tradisie om dit te omvorm. As wát moet ons dit dan sien, beskryf en benaam, sou ons tereg kon wonder. Wat sake nog verder kompliseer, is dat dit nie die enige tradisie is waarmee Barth in gesprek tree nie. Nie net is verskeie tradisies teenwoordig nie, maar hul word met verskillende aspekte en kategorieë, en vanuit verskillende perspektiewe, in ’n uiters dinamiese en lewende verhouding op mekaar betrek. Wat van

“Chalcedon” gevra kan word op die punt, kan net sowel ook oor die *munus triplex* gevra word. Verwysings na die *munus triplex* en die onderlinge amp van Christus is sover teenwoordig, maar hoe luid en voorop is dit nou eintlik? Hoe kenmerkend wil Barth in sy beskrywing wees? Meer nog, wat sou die grense en kriteria wees aangaande die onderskeiding en die on-/herkenbaarheid daarvan? Aan die een kant het ons te make met ’n stille en sagte teenwoordigheid, maar aan die ander kant reeds indrukke van ’n radikale omwerking daarvan wat beslis nie as stil en ongesiens in die skare kan verdwyn nie. Wat moet ons hiervan maak? Derdens, het ons moontlik te make met ’n nog groter en dieperliggende vraag agter al hierdie soort van vrae, naamlik wat is die eintlike bedoeling en motivering agter hierdie soort van omgang met die tradisie en omvorming daarvan? Anders gestel: Waarteen skop Barth nou eintlik hier? Nog beter gestel: Waarvoor pleit hy ten diepste vir ons om te hoor insake die eiesoortige verstaan van die ‘derde taak’ na die ‘middelpunt’ en ‘Middelaar’ wat ons nie net durf mis nie, maar weliswaar kan hoor én aan opnuut gehoor gee? Kortom, bloot in die stel van hierdie insigte/vrae, besef ons daar wag ’n belangrike en groot taak in wanneer ons uiteindelik by die gedeelte kom teen die einde van ons hoofstuk. Om hierdie soort van vrae in konteks te plaas, benodig ons die voorstelling en bespreking van ander belangrike sekondêre literatuur in die verband. Voor ons dit egter kan doen, moet ons eers nog na die vierde en laaste afdeling in die prospektus (“The three forms of the doctrine of Reconciliation” [§58.4]) luister vir leidrade, voor ons met die aanspreek en oplos van (van) hierdie vrae mee kan begin.

In ’n kenmerkende spiraalbeweging is ons weer voor die eerste baan/kolom van ons skets. Die breë lyne van Jesus Christus wie “very God”, “very man” en “very God-man” is, word nou teen die agtergrond van die hele bespreking tot en met hier, verder beskryf. Waar ons in die voorafgaande spiraalbeweging nader getree en op verskillende wyses ingegaan het by elkeen van die drie bane/kolomme van ons skets, is ons nou as’t ware in die volgende spiraalbeweging besig om ’n tree terug te gee en op een slag na die geheel as sodanig in sy drie vorme te kyk. Van naderby het ons die “many things” van die “one primary thing” gesien, en nou wil ons die “one primary thing” sien wat oor “many things” beskik. Nog dieselfde saak, maar nou vanuit ’n groter perspektief met (nog) ander woorde beskryf. Kortom, die aspekte van vroeër lei onvermydelik nou tot bepaalde verdere perspektiewe.

Die ‘genade van God in Jesus Christus’, onder die vaandel van ‘die Heer as kneg’, maak dit nou baie duidelik aan ons dat hierdie God, wie só handel, ís God. Hierdie genade, só geopenbaar en werkstellig vir die mens, is wat God as God ten diepste stempel en openbaar aan ons. Nie ’n Hegeliaanse dialektiek nie (met ’n antitese wat God beweeg, of versoening as ’n sintese daarvan), of dat ons na gelang van enige algemene of abstrakte gronde oor God kan nadink (en ’n God kan verbeel wie alles is buiten ’n verhouding met die mens wie nie ook vir Hom is nie), word hoegenaamd hier aan ons voorgehou; intendeel, dit word juis by name verwerp. God wie in Jesus Christus mens geword het, word nou as enige en ware God onderstreep.

“He is nothing less or other than God Himself, but God as man. ... No general idea of ‘Godhead’ developed abstractly from such concepts must be allowed to intrude at this point ... in short, what is to be understood by ‘Godhead,’ is something which [...] we must always learn from Jesus Christ. He defines these concepts: they do not define Him” (IV/1, 129).

Dit is in “this condescension” dat Jesus Christus die ewige Seun van die ewige Vader is. Waar Barth vroeër die ‘vrye genade van God in Jesus Christus’ aan ons voorgehou het as die vertrekpunt, is die uiteindelijke veronderstelling én gevolg hiervan dat God juis só God is. “He is God to the fact that He can give Himself up and does give Himself up not merely to the creaturely limitation but to the suffering of the human creature” (IV/1, 130). God is nie God in die algemeen nie, maar openbaar Homself juis as God op grond van sy neerdaling, lyding, vernedering. “It is in the light of the fact of His humiliation that on this first aspect all the predicates of His Godhead, which is the true Godhead, must be filled out and interpreted.” God se dienende knegskap is nie iets wat Hom oorkom nie, maar juis waarmee Hy Homself as God sou openbaar. God se lyding is juis wat Hom onderskei van ander valse gode.

Die ‘wese van die mens in Jesus Christus’, onder die vaandel van ‘die Kneg as Heer’, maak dit nou ook – tegelykertyd – baie duidelik dat hierdie God, wie só handel, ís ook die ware mens. Hierdie menswees, só geopenbaar en werkstellig vir God, is wat mens as mens ten diepste stempel en openbaar aan ons. “He is altogether man just as He is altogether God – altogether in virtue of His true Godhead whose glory consists in His humiliation” (IV/1, 130). Weereens, soos met die “voorafgaande” (menende dat wat volg moenie in ’n chronologiese sin as daaropvolgende gesien word nie, maar “volg” op *teologiese* wyse) is dit die ‘ware menswees’ wat ons nie inlees of invoer van elders nie, maar hoor en ontvang in terme van “told by Him” (vgl. IV/1, 131). Hierdie verhaal bring nie net Sy Godheid na vore nie, maar ook dat Hy die ware mens is. Waar sy neerdaling en lyding sy Godheid aan ons openbaar, blyk dit tegelykertyd ook dat die verhoging en heerlikheid van die ware mens (Jesus Christus as verteenwoordiger van ons almal) hierin en hierdeur openbaar word. Wat ons in hierdie verhaal aanhoor, is niks anders nie as “a matter of the manhood of the eternal Son of God”. Die verhaal is niks anders nie as die drama van die uitverkiesing waarvoor God Homself vir ons onthalwe uitverkies het. “[T]he high God has ordained and elected and determined to be one, and has therefore humbled Himself. In His limitation and suffering, this is the true man” (IV/1, 131). Kortom, hierdie *een verhaal* van die versoeningswerklikheid (en as die *teologiese* gevolg op die uitverkiesingsleer in sy Godsleer) bestaan uit (ten minste) *twee gelyktydige teenoorgestelde bewegings* (‘af’ én ‘op’; ‘neerdaling én vernedering’; en ‘verhoging én heerlikheid’) wat ten nouste op mekaar betrek word om so die vervulling van die verbond tussen God en mens as die ware versoenende werklikheid voor te hou. “As the true God, i.e., the God who humbles Himself, Jesus Christ is this true man, i.e., the man who in all His creatureliness is exalted above His creatureliness” (IV/1, 131).

Waar die godheid van God kontra ons verwagting van godheid na vore tree, is die openbaring van die ware menswees ook in ooreenstemming daarmee; ook dít is kontra wat ons van nature ken en sou verwag. Jesus Christus onderskei Homself nie net van alle ander gode nie, maar ook van alle ander mense. Juis in Sy andersheid – hóé Hy *teenoor* ons is, hóé Hy *met* ons, hóé Hy *by* ons is – sien ons hóé Hy *vir* ons is. In hierdie verhaal (hierdie beweging, drama en wonder) kom die eiesoortige en ware identiteit en aard van wie God en mens ten diepste is, na vore. Totaal en al, kontra ons verwagting, is daar nie net versoening nie, maar ook die openbaring hiervan waarin die identiteit van God én mens, wat reeds só in die ewigheid met die uitverkiesing vir ons besleg is, nou “bekend” aan ons.

Tog weet ons ook dat God Homself nie só openbaar dat Hy Homself in die proses “weggee” as God nie. Die wonder en geheimenis wat openbaring kenmerk, word nie hiermee opgegee nie; intendeel, dit verdiep. Dit is steeds nie net God wat God-self openbaar nie, maar juis ook

openbaar *as God* in hierdie verhouding met en vir die mens. Ons ken God steeds (soveel te meer) nie na sy primêre objektiwiteit nie, maar na sy sekondêre objektiwiteit in die sin dat ons nooit die meesters en besitters van Sy voortgaande verhaal met ons word nie. Die openbaring van die versoening is 'n lewende, gebeurlike en dinamiese voortgaande werklikheid wat steeds kontra ons natuurlike verwagting bly kom en word vir ons. Hierdie gebeure kan nie beperk of gereduseer word tot iewers in die verre verlede nie; of gegrond word as blote subjektiewe ervaring en verbeeldingsvlug in die lewe van “gelowiges” nie. Dit bly kom as 'n verrassende objektiewe teenswoordige werklikheid en gebeurtenis na ons toe. Die objektiewe genade hou ook subjektiewe genade vir ons in, maar dit is en bly die voortgaande werk en geskenk van Sy Gees. Kortom, die wonder van die openbaringskennis as versoeningskennis verdiep soos wat God se voortgaande handeling in hierdie geskiedenis bly gebeur.

Sover weet ons wel daar is net een God én een Mens soos *Hý – Hy* is dié *enige ware* God en mens. *Hý*, die één Woord van God, is ons versoening én werklikheid. Die openbaring van hierdie een Woord van God (en weer in 'n *eenheid*-van-onderskeiding in drie vorme) is die werklikheid van die versoening tussen God en mens. Die werklikheid hiervan gaan enige moontlikheid vooraf. Ons benodig geen (natuurlike en moontlike) prolegomena in die tradisionele sin van die woord nie, want hierdie Woord is ons prolegomena, ons werklikheid, die openbaring van ons versoening met God, soos bewerk in Jesus Christus. “In Him humanity is exalted humanity, just as Godhead is humiliated Godhead. And humanity is exalted in Him by the humiliation of Godhead” (IV/1, 131). Hoe ons dit telkens opnuut leer ken (as dié werklikheid), sal ons binnekort sien.

In die afsluiting van hierdie tweede perspektief van die versoening – voor ons na die allerbelangrike derde perspektief kom – is daar twee fynskrif-tekste van belang. Eerstens, in die afsluiting van bogenoemde bespreking oor die ware mens wat in Jesus Christus se versoening na vore tree, wys Barth op die evangelies wat juis hierdie mens “as King” aan ons voorhou (vgl. IV/1, 132). Barth se vrye, sagte en gemaklike noem hiervan, val ons op – en tog is dit verrassend en nuut in vergelyking met waar en hoe ons dit tradisioneel sou hoor. Vir nou neem ons eers net hiervan kennis; in ons afdeling hierna, oor ‘kritiese vrae en insigte wat dit oproep’, sal ons verder hierop moet ingaan.

Tweedens, die feit dat die leer van die twee nature (God en mens) en twee statusse (vernedering en verhoging) só ten nouste deur Barth op mekaar betrek word (kontra die tradisie), benodig nou verdere kommentaar en refleksie van sy kant. Hierin bevestig Barth net nog verder talle van die gedagtes wat ons sover gehoor het. Hier is geen sprake van 'n chronologiese orde waar die een status die ander een sou opvolg nie (vgl. IV/1, 133). Een van vele belangrike formulerings lui soos volg: “[W]e are not describing a being in the particular form of a state, but the twofold action of Jesus Christ, the actuality of His work: His one work, which cannot be divided into different stages or periods of His existence, but which fills out and constitutes His existence in this twofold form” (IV/1, 133). Dit is egter nie al wat hier gebeur nie, want die gelyktydigheid hiervan is ook ten nouste verbonde aan die twee nature leer. “[T]here can be no question of a doctrine of the two natures which is autonomous, a doctrine of Jesus Christ as God and man which is no longer or not yet related to the divine action which has taken place in Him, which does not have this action and man as its subject matter” (IV/1, 133). Nodeloos om te noem dat die teenoorgestelde dan ook sal geld, naamlik dat die twee statusse in hul gelyktydigheid nie op outonome wyse kan bestaan nie, maar juis na vore tree in die twee nature leer. Die netto-effek van bogenoemde is merkwaardig:

“The humiliation, therefore, is the humiliation of God, the exaltation the exaltation of man: the humiliation of God to supreme glory, as the activation and demonstration of His divine being: and the exaltation of man as the work of God’s grace which consists in the restoration of his true humanity” (IV/1, 134).

In ’n belangrike brugparagraaf om ons te neem van die tweede na die derde perspektief (baan/kolom), maak Barth sy sterkste en duidelikste verwysing nog dat hy ook in die proses besig is met die omvorming van die drieërlei amp tradisie. Soos met die voorafgaande word dit ook nie as selfstandig en outonoom aangebied nie, maar ten nouste betrek by die gelyktydige twee nature leer en statusse. Hierdie belangrike paragraaf lui soos volg:

“In light of this [first two perspectives] we have to consider the whole event of atonement twice over, examining it in detail. The correct titles for these first two sections will be ‘Jesus Christ, the Lord as Servant’ and ‘Jesus Christ, the Servant as Lord.’ We shall follow the traditional path to the extent that in content and meaning this division corresponds exactly to what earlier dogmatics worked out as the doctrine of the high-priestly and kingly office of Christ (in the framework of that doctrine of the threefold office of Christ in which they used to picture His work). I prefer the first two titles as more precise and also more comprehensive (since they also include the earlier doctrine of the person of Christ)” (IV/1, 135).

Verskeie insigte tree nou al duideliker na vore. Die “tradisionele” drieërlei amp word inderdaad veronderstel in hierdie struktuur. Om dit só te stel, speel natuurlik met die ambivalensie daaraan verbonde. Hoe tradisioneel is dit nou werklik? Enersyds die terloopse, vanselfsprekende veronderstelling waarmee omgegaan word, val op. Andersyds, is dit reeds in die benaming daarvan “anders” en “omvorm”. In terme van die opvallende orde waarin dit gestel word, noem Barth nog niks op hierdie stadium nie. Verder, indien die logika wat hy self uitgewys het met die noue gelyktydige betrekking tussen die twee nature en statusse korrek is, kan ons tog niks minder as dieselfde radikaliteit en dinamika by die drieërlei amp tradisie verwag nie. Tog noem hy niks in die verband nie. Voor ons egter te vinnig oordeel en moontlike verkeerde afleidings maak, laat ons eers luister na wat in die derde perspektief (en laaste deel van die prospektus) na vore tree. Waarskynlik is dit met goeie rede dat die amptelike verwysing na die drieërlei amp hier as brugparagraaf aan ons voorgehou word.

Die eerste sin waarmee Barth hierdie derde Christologiese aspek aan ons voorstel, vang onmiddellik ’n mens se aandag. Die gelyktydige eenheid in Jesus Christus – en so ook die versoening wat dit bewerk – waaroor die eerste twee aspekte dit so uitdruklik gehad het, word nou ook so geopenbaar en bevestig.

“The third Christological aspect to which we must turn is at once *the simplest and the highest. It is the source of the two first, and it comprehends them both.* As the God who humbles Himself and therefore reconciles man with Himself, and as the One who is very God and very man in this concrete sense, Jesus Christ Himself is one. He is the ‘God-man’ ...” (IV/1, 135) [Beklemtoning – ML].

Die onderskeiding na Jesus Christus se Godheid en mensheid, vernedering en verhoging, is belangrik, maar selfs nóg belangriker is dat hierdie onderskeiding nie in enige vorm van skeiding ontaard nie. Só ’n abstrahering, selfstandige en onafhanklike bestaan los van die res van Sy verhaal, lei nie net onomwonde tot spekulاسie en ’n dooie stilstand aangaande

openbaring nie, maar verduister en verloën die verhaal as sodanig. Die tallose vorme van onderskeiding en verbondenheid, verbindings en verbandlegging wat in hierdie versoeningsleer na vore tree, het juis ten doel om die eenheid in Jesus Christus, die ‘ware Godmens’, die een Woord van God, in sy volle lewende, dinamiese en gebeurlike aard, na vore te laat tree. Die derde aspek bring juis die eenheid van Jesus Christus na vore; en nie as optelsom, mengsel, of samevoeging van die voorafgaande nie, maar juis as ’n eenheid. Barth lewer in sy fynskrif-teks die volgende belangrike kommentaar:

“[W]e must emphasise the phrase: *the One who is both* – both, and *not a third* between God and man *or a mixture* of the two. ... The concrete views of God and man which it has before it in Jesus Christ *cannot be mixed but can only be seen together as the forms of a history*: the reconciling God and the man reconciled by Him. ... The only statement in the New Testament which brings together *both in one* is properly the name of *Jesus Christ*, which forbids and makes quite impossible any separation of the one from the other or any fusion of both in a third” (IV/1, 136) [Beklemtoning – ML].

Die derde aspek bring met ander woorde nie ’n derde (ekstra en addisionele) perspektief na vore nie, maar juis die perspektief op die teenswoordige en gebeurlike *eenheid*-in-onderskeiding van die voorafgaande. Inhoudelik speel die versoening homself volkome uit in die voorafgaande tweeledige beweging, en al wat nog “oorbly”, is hoe dit as sodanig histories na vore bly tree “in the sense that He is the subject of what takes place on these two lines” (IV/1, 136). Die “van-Self-sprekende” derde aspek wys na die volledige aktualiteit en werklikheid van die voorafgaande (en let veral weer op na hoe die kenmerkende drieërlei-vorm werkwoorde opnuut in die formulering na vore tree):

“He is the pledge of it in that in His existence *He confirms and maintains and reveals* it as an *authentic witness – attesting Himself*, in that its fulfilment *is present and shines out and avails and is effective in Him*. ... *Jesus Christ is the actuality of the atonement*, and as such *the truth of it which speaks for itself*” (IV/1, 136) [Beklemtoning – ML].

Die inhoud van versoening is enersyds volledig in die gelyktydigheid van eerste twee perspektiewe, en die derde perspektief is as’t ware die waarborg en bevestiging van die ewige-en-tydelike gelyktydigheid daarvan; die aktualiteit en werklikheid van die versoening as openbaring. Die een Woord van God doen wat Hy sê, en nou sê Hy wat Hy doen. Hy is die een Woord van God; Hy is die lewe, die weg, en die waarheid. Net Hy is en bly hierdie waarheid; niemand anders kan dit oorneem of word nie.

“He is that truth, and therefore it speaks for itself in Him. It is not in us. We cannot produce it of ourselves. We cannot of ourselves attest it to ourselves or to others. But it encounters us majestically in Him ... It is He, and therefore the actuality of our atonement, who stands before us. It is to Him, and therefore to the revelation of this actuality, that we move. ... He is the Word of God by which He calls us in this relationship and therefore calls us to Him and therefore to ourselves” (IV/1, 137).

Teen die agtergrond van die boegenoemde, en in die lig van ons belangstelling, maak Barth kort hierna twee opmerkings wat onmiddellik die oog vang. Eerstens, op hierdie stadium is hy nog by voorneme om hierdie derde perspektief te benaam met “Jesus Christ the Guarantor”; en alhoewel Barth voortgaan om ook te verwys na die ander indrukwekkende moontlikheid van “Jesus Christ the Witness”, is laasgenoemde op dié stadium vir hom nog net té formeel, en

boonop is die eersgenoemde moontlikheid ook vir Barth meer neutraal in die blote weergee (bevestiging en onderstreping) dat Hy waarlik ons versoening – “He Himself being the form of it as well as the content” – is (vgl. IV/1, 137). Nodeloos om te noem, Barth sou eindelik wel kies (en hou) by Jesus Christus as die ‘Ware Getuie’ wie ons *waarborg* (en *waarborg*) is.

Die tweede belangrike opmerking in hierdie konteks is in die fynskrif-teks met ’n verwysing en kommentaar na “the prophetic office of Christ”. Barth distansieer homself krities van die verwronge wyse waarop daar sedert die *Aufklärung* in die teologie met die profetiese amp omgegaan is:

“For it now pushed to the forefront as the supposed truth behind all Christology, but *in the form of the representation of Jesus as the supreme teacher and example of perfect divine and human love* – a representation which has practically nothing in common with the biblical concept of prophecy. The result was that the doctrines of the priestly and kingly office of Christ were now pushed back into the same obscurity of the less important in which this doctrine itself had laboured for so long. ... *the whole actuality of Jesus Christ, was necessarily concealed* ... That this may not happen again, we must give due weight to the *munus propheticum* in its proper content and its peculiar significance” (IV/1, 138) [Beklemtoning – ML].

Wat Barth in die bogenoemde as uiters problematies vind, is teen die agtergrond van die beskrywing tot en met hier, allermens ’n verrassing. Die drieërlei amp (en by name veral die profetiese) behoort die volheid van Jesus Christus na vore te bring, in plaas daarvan om dit te ondermyn. Die verduistering waarteen Barth dit het, gebeur op verskeie maniere. Buiten dat die *eenheid*-in-onderskeiding tussen die “ampte” verlore gaan, is die onvermydelike gevolg dat wat onder die profetiese na vore tree nie anders kan as om reduserend in inhoud, en verwyderd en afgeslote in tyd, aan ons voorgehou te word nie. Trouens, om enigsins in die verband en konteks van “ampte” te praat, is sowel misleidend as self-ondergrawend. Dié *eenheid*-in-onderskeiding na die drieërlei amp behoort juis dié *volheid* van die soteriologie en Christologie na vore te bring (en nie te ondermyn of te verduister nie). As sodanig wil die inhoud spreek, selfs weer spreek, maar nie weerspreek nie.

Die volheid van die versoening waarop Barth aandring is nie net na die onderlinge eenheid insake die inhoud daarvan nie, maar verwys ook na die aard en karakter waarmee hierdie volle waarheid as sodanig in die hede na vore tree. Die profetiese het dit nie net “hieroor” nie – is nie net “oor” wat Jesus Christus as ‘volkome God’ en ‘volkome mens’ gedoen het nie – maar *is* dit (volkome!) vir ons. Die profetiese skep en bring nie ’n vorm of selfs mate van afstandelikheid en verwydering tussen Jesus Christus en ons nie, intendeel. Die profetiese het dit juis om hierdie werklikheid (*His-story*) as ons werklikheid (*history*) aan ons bekend te maak. Barth stel dit as volg:

“Jesus Christ who not only is what He is and does what He does but in so doing *encounters us, testifying to us, addressing us, promising to us, pledging Himself to us, in all His majesty summoning us* – in the right sense as a teacher and example – *to come to Him*, and in that way *His own prophet, the prophet of His future* as ours and ours as His” (IV/1, 138) [Beklemtoning – ML].

Soos ons reeds vroeër byvoorbeeld gesien het in die bespreking oor ‘die mens se wese in Jesus Christus’, word die Christen beskryf aan die hand van ’n drieërlei ‘inhoud’, ‘handeling’, en

‘bedoeling’. Sy ‘uitspraak’ (inhoud) is waarin ons geloof gesetel is, Sy ‘rigting’ (handeling) waarmee ons liefde na vore tree, en Sy ‘bestemming’ (bedoeling) waarop ons hoop onderweg is. Só gestel is die profetiese beslis meer as net woorde, selfs meer as net woorde oor God; dit dui op die bestemming en bedoeling van die Woord *van* God, die Woord self in Sy volle waarheid. Die waarheid-en-waarborg wat onder die profetiese na vore tree, se volheid dui op Hom wie die inhoud, vorm en karakter daarvan is.

Meer as dit sê Barth tereg nie verder op hierdie stadium oor die profetiese nie. Die volkomenheid van die waarheid blyk egter onomwonde. Só ’n volkome en volronde waarheid – in inhoud, vorm, en karakter – is nie net volledig verbonde aan die voorafgaande perspektiewe (priesterlik en koninklik) nie, maar bestaan nog verder uit verskeie ander invalshoeke en insigte wat ons mettertyd in die versoeningsleer sal ontdek. Anders gestel: Na gelang van die omvattende skets waarmee ons begin, is daar uiteraard nog vele ander loci’s in die dogmatiek wat ’n integrale deel vorm van die versoeningsleer, maar nog nie inleidende kommentaar ontvang het oor waarom dit juis so ’n integrale deel daarvan vorm nie. In lig van Jesus Christus se versoening, is daar ook “’n plek” vir die sondeleer (hamartologie) om op sy plek gesit te word. Gegewe die dinamiese beweging van tegelykertyd (en ten minste) ‘af’ en ‘op’, is dit gepas en selfs onvermydelik dat die dieptes (vernederings) én hoogtes (heerlikheid) verbonde aan die geskiedenis van hierdie verbond, na vore sal tree. In hierdie beweging, en juis onder die aanhoor daarvan, sien ons tegelykertyd wie ons *is*, wás *en* sál wees; wat *is*, wás *en* kán/sál wees; wie ons *is*, wás *en* geroep word om te wees. Kortom: Wie ons volkome *is*, bedoelende ten diepste aan Wie ons behoort én met Wie ons onderweg is, naamlik niemand anders as Hý nie. Vervolgens, soos ons al nader aan die einde beweeg, ook ’n paar belangrike inleidende gedagtes en oorsig van Barth oor wat en waarom ons die sonde ook hier in perspektief kan sien.

Vir Barth is Christologie inderdaad “the key to the whole” (IV/1, 138). Dit beteken daar is lig het om selfs die duisternis te erken as duisternis, en te sien hoe die Lig dit uitdryf en oorwin. Die vervulling van hierdie ‘stukkende’ verbonde het dit immers daarom dat God iets hieraan doen – en soos ons vroeër gesien het, is hierdie ‘iets om daaraan te doen’ nie ’n blote herstel en terugkeer na wat vroeër was nie, maar veel eerder ’n vervulling van die ewige bedoeling daarvan. Sonde as sodanig kan dus nie “wees” nie, wat onder andere daarop dui dat dit nie outonoom, binne ’n vakuum, in abstraksie ’n eie bestaan kan voer nie (vgl. IV/1, 139). Dit beteken egter allermens dat ons (teologie, en God) dit nie ernstig neem nie, inteendeel. Juis omrede dit nie behoort tot God se skepping en wil nie, word hierdie “interloper” (onmoontlike moontlikheid) baie ernstig geneem. Hierdie *gewigtige leegheid* aan die sonde, bring Barth só onder woorde na vore:

“Sin is therefore not merely an evil, but a breach of the covenant which as such contradicts God and stands under His contradiction. Sin is man’s denial of himself in face of the grace of His Creator. It is not directed against a so-called law of nature. ... [S]in cannot be recognised and understood and defined and judged as sin in accordance with any general idea of man, or any law which is different from the grace of God and its commandment, the law of the covenant. If it takes place as a breach of the covenant, and not in any other way, it can be known only in the light of the [fulfilled!] covenant” (IV/1, 140-141).

Die enigste plek in die dogmatiek waar dit volgens Barth “sin maak” om die sondeleer te plaas, is “immediately after Christology” (IV/1, 142). Die wyse waarop dit dan bespreek word, is nie net in die lig van die Christologie nie, maar aan die hand van (lees: afgelei van) die Christologiese struktuur en beweging wat ons hierbo leer ken het. Onder elkeen van die drie Christologiese vorme en perspektiewe, korrespondeer daar ’n bepaalde ontmaskering van hoe sonde *in der waarheid* “skyn” (as voordoen; leeg en betekenisloos; teenoor skyn van die Lig). Dienooreenkomstig God se neerdaling en vernedering onder die eerste vorm van “The Lord as Servant”, word die mens ontbloot in sy hoogmoed en afvalligheid. Dienooreenkomstig God se verhoging en heerlikheid onder die tweede vorm van “The Servant as Lord”, word die mens ontbloot in sy traagheid en ellende. Dienooreenkomstig God se waarborg van die gelyktydige werklikheid wat homself uitspeel in die voorafgaande bewegings, word die mens ook ontbloot in sy leuenagtigheid en veroordeling (gevangenisskap). Die feit dat dit deurgaans ’n afgeleide (dienooreenkomstige) vorm bely word, beteken nie dit is ’n laaste woorde oor die mens nie. Buiten dat die eerste woord aan die Christologie behoort, sien ons hoe die soteriologie daadwerklik daarop volg. Die sondeleer het slegs daartussen “’n plek” in die versoeningsleer, en dit kom só na vore deur duidelik op sy plek gesit te word. Die sonde staan allermens op eie bene – die mat is daaronder uitgeruk – soos dit omsluit is deur Christologie aan die een kant, en soteriologie aan die ander. Aan die een kant is daar die Christologie wat die sonde aanspreek met ’n uitspraak op grond van die Seun van God se gehoorsaamheid (vgl. § 59.1-3), ’n beweging op grond van die Seun van die Mens se verheerliking (vgl. § 64.2-4), en ’n belofte van die Middelaar se glorie (vgl. § 69.2-4). Aan die ander kant is daar soteriologie wat die voorafgaande uitspraak op die hoogmoed en afvalligheid omvorm tot ’n regverdiging deur geloof alleen; die beweging op die traagheid en ellende omvorm tot ’n heiligmaking met liefde alleen; en die belofte op die leuens en gevangenisskap omvorm tot ’n roeping en getuigenis na hoop alleen. Kortom, slegs binne hierdie ruimte word die sonde op ’n omvattende wyse tegelykertyd aangespreek, ontmasker én oorwin.

Vanuit die bogenoemde is dit duidelik dat die Christologie telkens tot ander verbandhoudende loci’s in die dogmatiek ook ’n dienoooreenkomstige (en voortspruitende) drieërlei vorm verskaf. Weer is dit opmerklik hoe Barth juis die volheid daarvan onderstreep deur te pleit dat waar ook al ons sou fokus in hierdie skets, ons die eenheid-in-verbandlegging-en-onderskeiding sal respekteer. Nêrens op ’n gegewe punt in daardie skets het ons enigsins te make met ’n vorm van die geheel wat hoër, belangriker, of apart en selfstandig op sy eie kan/wil funksioneer nie. ’n Goeie voorbeeld in die geval is byvoorbeeld Barth se kommentaar op diegene wie dink die regverdigmaking is die alfa en die omega vir die kerk van Jesus Christus. “[I]n spite of the great importance of this insight we are dealing here with only one form of the grace of Jesus Christ. Only Jesus Christ Himself can be the principle of the doctrine of reconciliation, not justification or any other of the true but secondary forms of His grace” (IV/1, 145). Die konsekwentheid hierteenoor spreek ook tot heiligmaking: “[W]e shall never do so as though sanctification could or should replace Jesus Christ as the principle, the One and All, of the doctrine of reconciliation” (IV/1, 146). Soos verwag, kom dieselfde soort advies/vermaning ook na vore wat betref die derde vorm van genade aangaande ons roeping:

“All the more carefully, then, we must avoid all appearance of claiming that from this standpoint of calling we are dealing with more than a part of what is the One and All in this matter. It is clear that this, too, can only be one form of the grace of Jesus Christ. In all three developments we must ensure that Jesus Christ is constantly known and

revealed as the One and All that is expounded. *He is the One who justifies, sanctifies and calls. He is the High-Priest, King and Prophet*” (IV/1, 146-147) [Beklemtoning-ML].

Die dienoooreenkomstige en voortspruitende afleidings en insigte wat die Christologie in sy drieërlei vorm van ons bied, is ten einde nog ver van uitgeput. Die omsluiting en omvorming kring nog verder in werklikheid uit. Naas die objektiewe vorme van die een genade in Jesus Christus, kom die subjektiewe vorme waarin dit manifesteer, ook te voorskyn. Verskeie sake val ons ook op in dié verband. Die oorgang van die objektiewe na die subjektiewe vergestaling van die genade beteken dat ons selfs op hierdie punt nie ons Christologiese basis verlaat nie, want wat teologies hierop volg “must be understood as the being and work of *His Holy Spirit*” (IV/1, 147) [Beklemtoning – ML]. Dit is die Gees *van Christus* wat hierdie genade in die Christenmense se lewens bewerk, en nie die mens self nie. Die besonderse logika – of te wel *teologie* – hieraan verbonde is soos volg: “This is without any merit or co-operation on their part, just as the reconciliation of the whole world in Jesus Christ is without its merit or co-operation” (IV/1, 148). Anders gestel: Ekklesiologie (die gemeenskap van Christene) is ten diepste nie ’n sosiologiese werklikheid nie (as ’n eerste en laaste woorde daaroor), maar ’n skepping van die Woord en Gees wat heenwys op God se herskepte werklikheid. Let wel, Barth ondermyn geensins die feit dat ons hier met ’n indringende sosiale werklikheid te make het nie, intendeel. Dit is vir hom ’n geestelike *sosiale* werklikheid waarin die Gees van Christus tussen mense in gemeenskap in hierdie wêreld werksaam is. Hy benadruk die feit dat “[t]he Holy Spirit is not a private spirit”, sodat die Christen nooit los kan staan en bestaan van die gemeenskap waaraan hul behoort nie (IV/1, 149). Die individuele Christen en Christelike geloofsgemeenskap is onlosmaaklik aan mekaar verbonde. “Salvation is ascribed to the individual in the existence of the community, and it is appropriated by the community in the existence of the individuals of which it is composed” (IV/1, 149). Siende egter dat ons identiteit ook in hierdie subjektiewe sfeer buite onself in ’n groter, vaste-en-vaster werklikheid leef, maak dit gevolglik teologies meer sin dat die gemeenskap van Christene die Christen as individu voorafgaan. Barth noem dit nie hier nie, maar die doop is tog ’n inlywing en inwyding tot hierdie *groter gemeenskap*. Die doop as die begin van die Christen se lewe kan nie buite die gemeenskap plaasvind nie. Die vind binne hierdie gemeenskap plaas waarin die individu juis met sy/haar gawes tot hul reg kan kom. Dit is binne en vir die gemeenskap wat tegelykertyd in die samekoms en opbou ook na buite gerig leef. En wat van die doop so duidelik is, is amper nog duideliker wanneer Jesus sy dissipels (meervoud!) leer bid met “*Onse Vader, ...*”. Nodeloos om te noem dat die nagmaal – waarby Barth ongelukkig nie by uitgekom het nie – juis onder meer as gemeenskapsmaal van danksegging op die versoeningswerklikheid dit nog verder sou kon benadruk. Wat Barth wel hier noem in motivering oor waarom die gemeenskap teologies die individu voorafgaan, is dat waar dit in die verlede in die tradisie in die teenoorgestelde orde na vore getree het, ons kort voor lank met die volgende gesit het:

“The almost inevitable result was that the great concepts of justification and sanctification came more and more to be understood and filled out psychologically and biographically, and the doctrine of the Church seemed to be of value only as a description of the means of salvation and grace indispensable to this individual and personal process of salvation” (IV/1, 150).

In die hoofteks hierna verskaf Barth ’n nog duideliker en geldige rede met die volgende: “It is not he but the *ecclesia una sancta catholica et apostolica* that stands (in close connexion with

the Holy Spirit) in the third article of the Creed” (IV/1, 150). Barth noem wel nie dat die Apostoliese Geloofsbelydenis met die enkelvoud “Ek glo in ...” begin nie, en ook hier veronderstel moet word nie. Tog, dié belydenis is gewortel in die doop wat plaasvind in die gemeenskap, wat net weer onderstreep hoe so ’n onafhanklike belydenis daarvan in beginsel nie moontlik is nie. Terselfdertyd is Nicea, wat dit ook bely, weliswaar in die meervoud. Kortom, dit is duidelik dat die kerk as subjektiewe manifestasie van die objektiewe genade van God in ’n belangrike drieërlei vorm bestaan binne hierdie werklikheid van die versoening.

Onder die eerste vorm waaronder die kerk *versamel* word, is dit duidelik dat “[a] new history begins within world-history. A new form of fellowship is quietly founded amongst other sociological forms: the apostolate, the disciples, the community, the Church” (IV/1, 151). Dit as sodanig moet egter op die diepgaande wyse uitgelê word, bedoelende: “[I]t is not the faith and understanding of its members which constitute the community, but the Word and verdict of God believed and understood ...”. Die lewende en dinamiese aard van die gemeenskap is vanweë die voorafgaande Christologie: “[t]he community exist in this fruitful expectation which can never cease and never be unrealised”.

Wat betref die tweede vorm waaronder die kerk *opgebou* word, is dit enersyds duidelik dat “these men are united in a common action, ... by a commonly given freedom”, asook terselfdertyd aan die ander kant, is dit weereens duidelik dat “it is not by obedience, the freedom, or even the love of these men that the Church is built up and lives. It lives wholly in the power of its Lord and His Spirit” (IV/1, 151, 152). Aangaande hoe die lewende en dinamiese aard nou daarna uitsien, hoor ons “the Church has never to look after itself, to build up itself, to rule and maintain and defend itself, but simply to live according to the direction of its Lord and His Spirit and in that way to be vigorous and active and truly alive” (IV/1, 152).

Insake die derde vorm waaronder die kerk *gestuur* word as getuies in die wêreld, kom die doel en belofte van die voorafgaande perspektiewe en vorme baie duidelik na vore met “[t]he historical reality and inward upbuilding of this community are not ends in themselves. ... Its members are men who can hope on the basis of the promise” (IV/1, 152). Soos met die voorafgaande is dit weer ’n geval van “not the sincerity or drive of this Christian hope which constitutes the light of the community ... [but] only the Holy Spirit of Jesus Christ active within it is this light” (IV/1, 152-153). Die lewende en dinamiese aard weerklink in terme van “since He is the light ... the community is bright in the world: a community which proclaims the coming kingdom of God as the substance of the whole future of man” (IV/1, 153).

Laastens, wat die wese van die individu betref onder die subjektiewe manifestasie van die genade in die drieërlei vorme van geloof, liefde en hoop, is dit reeds heelwat vroeër in die bespreking hanteer. Wat wel nou geaksentueer en belig moet word, is dat ons daarop moet let dat die versoeningsleer hierheen werk (hier “eindig”), en nie hiermee begin soos wat 19de eeu se liberale Protestantisme sou voorstel nie. Barth se kritiese omgang met hierdie tradisie is nie om die werklikheid van die genade in sy subjektiewe vorme te ontken nie, maar wel dat die versoeningsleer vir ons ’n *teo—antropo-logika* verskaf waarop dit uiteindelik juis as genadevrug van die een Gees kan manifesteer. “Faith lives by its object, love by its basis, hope by its surety. ... The doctrine of reconciliation must end where it began” (IV/1, 153-154).

Kritiese insigte en vrae wat dit oproep

Op grond van wat ons sover vanuit die prospektus gehoor het, is daar verskeie kritiese insigte en vrae wat na vore tree. Voor ons daarmee begin, is dit dalk wys om eers 'n bepaalde kwalifikasie in die verband te erken. Nie al die insigte wat in die voorafgaande na vore getree het of skuil, is noodwendig nou ter sake en relevant vir ons doeleindes nie. Om verskeie redes was dit belangrik gewees om 'n behoorlike inleidende oorsig oor die versoeningsleer te gee, maar nou moet ons slegs verder handel en met kritiese kommentaar reageer op die stof wat ter sake is in die lig van ons vraagstelling. Die vraag is na die betekenis van die profetiese amp in Barth se versoeningsleer, en wat dit weer onder meer impliseer vir die kerk se openbare rol en getuieis in die wêreld. Ons moet ons prospekterwerk nou afhandel en sekere voorlopige afleidings begin aanstippel. Uiteraard is band drie oor die profetiese amp belangrik, en die kritiese vraag is met watter voorlopige insigte, vrae en leidrade gaan ons verder? Anders gestel: Wat hierdie oefening van sulke kritiese belang maak, is dat ons reeds agtergekom het dat enige lesing in die versoeningsleer 'n bepaalde gelyktydigheid veronderstel. Die stof in Barth se versoeningsleer is behoorlik verweef met mekaar, en daarom behoort enige natuurlike (lineêre en chronologiese) leesproses rekening te hou met die kruis-en-dwars verwysende aard van die struktuur.

Die onvermydelike vraag waarvoor ons staan, is hoe om presies die posisie, status en funksie van die *munus triplex* in Barth se versoeningsleer te verstaan. Ons begin hiermee, want dit sal ons help om ook die aard van die profetiese amp hierin te verstaan. Soos ons nou al terdeë agtergekom het, is die profetiese amp onlosmaaklik verbonde aan die geheel. Die amp (enkelvoud) is 'n geheel, want watter vorm dit nou ook al mag aanneem, dit is en bly tegelykertyd onlosmaaklik verbonde aan, en verteenwoordigend van die geheel. Elkeen verteenwoordig in eie reg die geheel, dog nie sonder om in die proses die noue samehang en eiesoortige onderskeidings na vore te bring nie. Daarom heet dit juis die drieërlei amp van Christus, en nie die drie ampte nie (vgl. Welker 2013:215). Altyd die enkelvoud in meervoudige vorm. Dit is 'n ontsettende belangrike punt, soos ons binnekort in ons kritiese refleksie gaan sien. Die bespreking tot en met hier het ons reeds in 'n bepaalde mate gesensitiseer vir 'n besonderse kompleksiteit waarmee ons te make het. Ons uitdaging is nou om hierdie bepaalde oriëntasie verder te voer in die aangesig van bestaande sekondêre literatuur op hierdie punt.

Adam Johnson (2012) lewer in die verband vir ons doeleindes 'n belangrike artikel getiteld "The Servant Lord: A Word of Caution regarding the *munus triplex* in Karl Barth's Theology and the Church Today". Enersyds wys hy ten regte hoe ambivalent die saak hanteer word in van die belangrike sekondêre literatuur wat ingaan en kommentaar lewer op Barth se versoeningsleer. Andersyds maak hy verskei belangrike uitsprake oor Barth se omgang met die drieërlei amp tradisie dat ons nie anders kan as om daarop kommentaar te lewer nie. Op sekere plekke in sy artikel is hy reg (om die regte redes), en op ander plekke "klink dit reg", maar vanweë problematiese veronderstellings en implikasies is dit uiteraard nie reg nie. Johnson se artikel is nuttig, uitermatig stimulerend en interessant, maar net tot op 'n punt.

Sy werk is nuttig omrede hy 'n aanvoeling het vir die ambivalente voorkoms van die drieërlei amp in Barth se versoeningsleer. Ons het dit immers tot 'n mate reeds bespeur in die na-gaan van die prospektus, en nou met Johnson se stuiwer in die armbeurs het ons soveel te meer rede om agter die kap van die byl te kom. Hou ook ingedagte dat ons in die vorige hoofstuk (twee)

ook reeds verwys het na die “vreemde stilte” onder Barth-kenners aangaande sy profetiese amp en teologie (wat, soos ons toe reeds aan die begin erken het, deels te verstane is, maar tog nie weens ’n gebrek aan belangstelling so ongekwalfiseerd daarby gelaat kan word nie). Johnson bou sy argument rondom die ambivalente voorkoms van die drieërlei amp in Barth se versoeningsleer rondom verskeie sake. Hy wys onder meer in ’n lang en omvattende voetnota hoe daar in die sekondêre literatuur op twee uitlopende wyses geoordeel word oor die rigtinggewende posisie van die drieërlei amp in Barth se versoeningsleer (Johnson 2012:162). Aan die een kant noem hy ’n string name (en reeds bekend aan ons) wie die vormgewende struktuur van die drieërlei amp in Barth se versoeningsleer as ’n vanselfsprekende gegewe neem (vgl. Gunton 2007:201; Hunsinger 2000:141-142; Jones 2008:122-126; McCormack 208:202). In dieselfde asem verwys hy ook na ’n ander groep met gesaghebbende stemme soos Webster (2004:114-114) en Bromiley (1955 & 1979) wie opvallend eerder die aksent laat val op ander rigtinggewende motiewe en invloede (soos die tradisie rondom “Chalcedon”) in hul besprekings van Barth se versoeningsleer.

Johnson is inderdaad reg in sy waarneming oor die oënskynlike ambivalensie in die voorkoms en funksionering van die drieërlei amp by Barth, asook in die wyse waarop dit in die sekondêre literatuur erken word. Dit is egter veel meer kompleks as wat hy waarskynlik besef, en reeds te kenne gee in bogenoemde verwysing na die sekondêre literatuur. Johnson mag dalk ’n aanvanklike gewaarwording hê wat reg voorkom, maar indien die veronderstellings en implikasies daaraan verbonde nie oortuigend is, is dit ongelukkig nie ’n geslaagde en oortuigende argument nie. Reeds in die stel van die uiteenlopende “erkenninge” in die sekondêre literatuur na die funksionering en betekenis van Barth se drieërlei amp in die versoeningsleer, besef Johnson klaarblyklik nie die volgende nie: Elkeen van die onderskeie posisies kan insigself ook ambivalent wees. Buiten dat ons reeds gewys het hoe Webster (1998) sy eie misnoeë uitspreek rondom die gebrekkige belangstelling van die sekondêre literatuur in die *munus propheticum* van Barth se versoeningsleer (en by implikasie die wyse waarop die drieërlei amp funksioneer daarby), is die “stilte” by Webster en Bromiley wat Johnson bespeur nie noodwendig vanweë ’n miskiening en onderwaarding daarvan nie. Daardie stilte sou maklik ook op ’n vanselfsprekende erkenning kon dui. Hou verder ook in gedagte dat die aard van die ruimtes (soort publikasies) waarin Bromiley en Webster hul werk onderneem as algemene en inleidende oriëntasies nie eintlik die geleentheid bied om op so ’n ooglopend komplekse en versluisde saak in te gaan nie. Dit is immers ook nie die enigste beduidende faktor om mee rekening te hou nie. Barth gaan immers ook selde so te werk asof hy ’n gevangene en slaaf van hierdie (of enige ander!) tradisie is. Nie net omvorm en verwerk hy die tradisie opnuut nie, maar hy skuif die gesprek en fokus om eintlik die veel groter saak as besprekingspunt voor te hou. Daar word allermens weggedoen met ’n bepaalde tradisie, want dít as sodanig is nie die alfa en omega in die getuigenis wat na vore tree nie. Die blote frekwensie en nuwe beskrywings en andersoortige verstaan van die tradisionele drieërlei amp in die prospektus bevestig die insig opnuut. Dink maar net aan die relletjie rondom die titel van sy Dogmatiek in Göttingen (Migliore 1991:xv). Hierdie werk is tog in diens van die kerk van Jesus Christus, en nie aan ’n historiese persoon, gebeure, tradisie en/of denominasie nie. Dit wil die volheid van die inhoud van die Christelike waarheid en getuigenis dien, in plaas van ondermyn of verduister deur as die oënskynlike fokus na vore te tree. Juis in die relativering daarvan, skop die aktivering daarvan in. Juis in die “skynbare” afwesigheid, “skyn” daar ’n beduidende aanwesigheid. Dit is allermens afwesig, sou ons kon sê, want dit getuig van Hom. Dit is teenwoordig juis in die heenwysing na Hom wie hierin ter sake en ter sprake is. Die belangrike posisie van die drieërlei

amp kan dalk maklik ongesiens en stil by ons verbygaan, wat allermens nie beteken dit is nie belangrik nie. Hoe dit dan ook al sy, die stilte by hierdie stemme kan op veel meer dui as 'n blote miskenning of onderwaardering van die drieërlei amp se belang in Barth se versoeningsleer.

Kyk ons na die ander kant, wie die saak as 'n vanselfsprekende gegewe beskou en onderskryf, is dit ook nie so eenvoudig en eensydig as wat te kenne gegee word nie. Daar is ook binne hierdie vanselfsprekende onderskrywing 'n ambivalente verstaan na die beduidende rol van die drieërlei amp in Barth se versoeningsleer. Die beslissende vraag in die verband is nie of hul dit erken en as vanselfsprekend aanvaar nie, maar veel eerder tot watter mate die onderskrywing hiervan rekening hou met die beduidende invloed en bedoeling daarvan op die ganse versoeningsleer. Die vraag is nie of hulle die saak erken deur blote onderskrywing daarvan nie, maar veel eerder of hulle dit erken en onderskryf deur ook die invloed daarvan te verreken op die versoeningsleer as sodanig. Dit is juis dié aspek wat Johnson se werk so nuttig en interessant maak, want hy is een van min wat op hierdie saak daadwerklik ingaan. Deur die saak te onderskryf, veronderstel en vra van ons ten minste twee verdere verantwoordelikhede, naamlik deur die tema of in meer diepte en groter fokus in sy totaliteit indringend te bespreek en te ontwikkel, en/of wanneer ons met bepaalde vorme van (of dele in) die geheel werk, ons met die beduidende faktor en invloed van (onder meer) die drieërlei amp as vormgewende struktuur vir die versoeningsleer mee sal rekening hou.

Bogenoemde waarneming is nog duideliker te sien in gesprekke waarin daar veral gefokus word op Barth se leer van die regverdiging en/of heiliging. Die eerste twee artikels wat hulself onderskei van die res, en wat ons graag wil uitsonder, is die bydraes van Daniel Migliore (2002) en John Flett (2014). Migliore gaan in sy bydrae in op Barth se heiligingsleer, en reeds in die vertrek van sy argument verwoord hy verskeie belangrike insigte wat wys hoe belangrik dit is om die versoeningsleer in sy totaliteit te lees (in plaas van 'n versameling afsonderlike opstelle) met onder meer die volgende drie belangrike formulerings:

“Here it becomes clear that for Barth just as justification and sanctification are bound together in a teleological order, so vocation is both inseparable from and the common goal of justification and sanctification. While Barth does not use the phrase, it might be suggested that his doctrine of the Christian life goes beyond Calvin by positing in effect a triplex gratia Christi” (Migliore 2002:287) [Beklemtoning – ML].

“Christian life has a purpose and goal not only beyond one's own reception of forgiveness but also beyond the transformation of one's personal life. Justification and sanctification have as their goal the preparation of the saints for the vocation of witness and service of the revelation and activity of God in Jesus Christ. When the connection between §61, 66, and 71 is fully grasped, it becomes clear why Barth refuses to define sanctification primarily in terms of personal conversion experiences, cultivation of a virtuous life, or participation in sacramental actions as ends in themselves. For Barth justification and sanctification prepare Christians for vocation, for bearing witness to the priestly, royal, and prophetic work of Jesus Christ and for serving him in his mission of reconciliation” (Migliore 2002:288) [Beklemtoning – ML].

“To state the matter somewhat differently, Barth's doctrine of sanctification cannot be abstracted from the comprehensive theological ontology in which it is embedded. It presupposes a realistic understanding of the eternal election of God to be God for

humanity; it presupposes a realistic trinitarian understanding of God as the God who lives in eternal self-giving love, who freely enters into fellowship with humanity in *Jesus Christ, and who freely gathers, builds up, and commissions a new community of men and women in Jesus Christ by the power of the Holy Spirit ... We are all truly included in the history of Jesus Christ*" (Migliore 2002:290) [Beklemtoning – ML].

Migliore bevestig hiermee nie net hoe belangrik dit is om die versoeningsleer in sy geheel te respekteer wanneer ons bepaalde dele interpreteer nie, maar ook – by implikasie – die differensiasie tussen die onderskeie dele in hul onderlinge verbondenheid. Anders gestel: Die betekenis van die onderskeie dele skuil nie net insigself nie, maar word ook ontsluit deur na te dink oor waar en hoe dit geplaas is binne die groter skets en struktuur van die versoeningsleer en CD. Wat buite die onderskeie dele lê en aangaan, help dikwels om van die diepere bedoeling agter bepaalde gedeeltes te ontsluit.

Flett, as 'n ander gesaghebbende interpreteerder van Barth se werk, is nog 'n belangrike stem met 'n soortgelyke antenna as Migliore hierbo. Flett is krities en uitgesproke – in aansluiting by wat ons vroeër ook by Barth gehoor het – oor Protestantisme wat regverdiging in die geloof só hanteer asof dit die eerste en laaste woord oor die Christelike geloof is. Indien die diepere bedoeling daaragter, die essensiële band met roeping en Christelike getuieis nie na vore tree nie, is dit 'n uitermatig problematiese verstaan en insig van die regverdiging. Flett benadruk onder meer die drieërlei vorm van die soteriologie as fundamenteel tot die interpretasie van enige gegewe punt in die versoeningsleer.

"Our point of departure is the simultaneity of justification and sanctification. But perhaps that is already misleading, for, more specifically, it is relationship of justification and sanctification to witness that is here key. ... According to Barth, this deficient treatment of the prophetic office helps explain the deficient Protestant approach to mission. In other words, the three offices should not be considered in terms of a historical succession (which translates for the human into an ordo salutis of calling, justification, sanctification), because to do so denudes the proper theological place of mission" (Flett 2014:122) [Klem – ML].

"Barth's argument for the simultaneity of justification and sanctification is well known. The temptation, to which foe majority of interpretations succumb, is to stop at this point. Barth does not. He places this simultaneity in relation to what he terms a third Christological dimension" (Flett 2014:124) [Klem – ML].

"In simple terms, revelation and reconciliation cannot be separated: God does not reveal himself apart from the event of reconciliation; reconciliation does not occur without revealing itself as such. For the human, witness is the distinctive character of the living history of justification and sanctification – its visibility in its history. Where witness is not a historical reality, there is neither justification nor sanctification" (Flett 2014:125) [Klem – ML].

Wie nie die groter prentjie in gedagte hou nie, sal duidelik sukkel om die kleiner prentjies raak te sien vir wat dit werklik is; en natuurlik ook omgekeerd. Om die bedoeling agter 'n bepaalde vorm of deel van die versoeningsleer te snap, moet ons duidelik sensitief wees vir wat lê tussen (sowel as buite) die lyne. Hiervolgens blyk die mate van telepatie tussen Flett se drie formuleringe hierbo van wesenlike belang te wees. Dit is belangrik om nie afgestomp te wees

vir wat hier na beide kante van wesenlike belang is nie. Enersyds vra dit 'n aanvoeling en waardering vir hoe die drieërlei amp as vorm die inhoud van die versoeningsleer beduidend stempel. Andersyds staan dit in 'n kreatiewe spanning met die punt of die groter (voller) waarheid inderwaarheid tuiskom aangaande Christus se geskiedenis wie ook ons geskiedenis is. Aan die een kant wil Barth sekerlik hê ons moet sien hoe die profetiese in die geval opnuut na vore tree, en tog is dit aan die ander kant juis nie van so 'n aard dat ons onself daarteen moet vas-staar nie. Ons moet dít met ander woorde sien vir wat dit is, menende waarop dit heenwys en uiteindelik neerkom. Die punt is daarom waarskynlik veel eerder hoe dit Barth in staat stel om te beskryf (en te getuig van) hoe die versoening Homself aan ons openbaar, en in die proses ons ook so volkome betrek en laat deelneem aan die voortgaande gebeurlike geskiedenis. Flett en Migliore help ons deur nie net die drieërlei vorm te verreken in ons fokus op bepaalde plekke in die versoeningsleer soos dit deur Barth uitgewys is nie, maar ook veral in die sin dat ons die dieper motief en bedoeling daaragter sal hoor en gehoorsaam.⁹⁰

⁹⁰ Naas die werke van Migliore en Flett, is daar ook 'n ander vroeëre en baie insiggewende werk wat vreemd genoeg nie in Johnson artikel hierbo, of ooglopend in die stroom van ander sekondêre literatuur (waarna ons sover verwys het) na vore tree nie, maar beslis tog die nodige vermelding verdien. Toegegee, vanuit die titel is die relevansie hiervan nie onmiddellik duidelik nie (en selfs moontlik misleidend vir potensieële geïnteresseerdes op die punt), maar – en dit staaf eintlik juis die argument hierbo soveel te meer – sodra ons begin lees, ontdek ons 'n belangrike bespreking oor hoe die drieërlei amp in Barth se versoeningsleer dalk nog soveel te meer funksioneer. Die werk wat ons hier in gedagte het, is die van William Stacy Johnson (1997) se *The mystery of God: Karl Barth and the postmodern foundations of theology*. Kort na Johnson (1997:5) in die inleiding 'n treffende formulering stel soos “If God is ultimately mystery – never a ‘caged bird’ but always a ‘bird in flight’ – and if reflection about God must always ‘begin again at the beginning,’ then Barthian theology is best conceived not as repristination of past orthodoxy but as an ongoing response to divine mystery”, gaan Johnson (1997:7) voort om te noem dat triargiese patrone – soos by name “justification, vocation, and sanctification” – allermins net 'n kosmetiese en/of estetiese (ver)toon aan Barth se argitektuur verskaf. In Johnson (1997:7) se eie woorde: “These triadic arrangements in the *Church Dogmatics* are not merely of aesthetic interest, for once the triadic pattern is fully recognized, it yields a more open-ended understanding of how Barth viewed the Holy Spirit and Christian experience, an area of his theology that Barth left incomplete and that interpreters have often alleged to be fatally flawed. Within Barth’s triadic arrangement of divine-human reconciliation in volume IV of the CD, the divine work of the Spirit and the human witness of Christian vocation form a tensive, intervening moment stretched out between justification as primordial event and sanctification as eschatological goal.” Dit is egter heelwat dieper in Johnson se teks dat die relevansie en kreatiwiteit van sy voorstel behoorlik na vore tree. In 'n relatiewe kort bespreking oor “Jesus Christ, the True Witness” (lees: Jesus Christus in sy profetiese amp), lewer Johnson (1997:112-115) verskeie gelaaiide formulerings; soos byvoorbeeld: “This third theme forms the climax of Barth’s presentation of reconciliation and also as things turned out, the conclusion of the CD. Speaking of it as the ‘climax,’ however, can be misleading if the third angle of viewing reconciliation is thought to follow after the first two as though in a linear sequence. The third aspect is not third in sequence, for Barth spoke of the third theme explicitly as solidifying a union: it forms a mediating or intervening link between the first two. ... Viewed from this third angle, Jesus Christ is *both* divine and human and not some ‘third thing’ between them, not some hybrid but the concrete coming together of the two in manifest truthfulness. This coming together is not merely conceptual, but it is a concrete historical occurrence. ... Whereas the first two movements signify the ‘what’ of the covenant, the third, unifying movement pertains to the ‘how’ of the covenant. ... To sum up, the triadic union accomplished in the third aspect of reconciliation is not a superfluous add-on to the first two movements but constitutes their concrete ‘center.’ The triadic (rather than linear) interpretation offers the best way to make sense of the doctrine of reconciliation and to appreciate its pivotal place within the overall structure of the CD. In particular, it offers a more pneumatologically oriented way of reading Barth, for the third ‘aspect’ functions in a way analogous to the Holy Spirit’s role in Western theology as the *vinculum pacem* or *vinculum amoris* – the bond of peace or love – between the work of the ‘Father’ and the ‘Son’” (112-115). Laastens, en nou nog meer afgebaken en konkreet – waarmee die voorafgaande nog verder onderstreep word – hoor ons van Johnson (1997) dat “instead of making vocation the apex of Christian living, as most interpreters read him, Barth actually made vocation an intervening mode of suspension between justification, as the event in which the Christian life is inaugurated, and sanctification, which is its ultimate goal” (138); en “for Barth vocation embraces the whole of Christian life in the here and now, with justification as presupposition and sanctification as consequence. Although

Daar is egter nog 'n rede waarom hierdie telepatiese lees van die versoeningsleer so belangrik is, en dit het te make met 'n groep vername en invloedryke Barth-interpreteerders wie se lesings van die versoeningsleer 'n oënskynlik ander indruk by ons skep as die van Flett en Migliore. In plaas van breedvoerige uitsprake oor die drieërlei amp en die meegaande vormgewing daarvan te beklemtoon in die versoeningsleer van Barth, is die aksent veel eerder op die belang van terme en begrippe soos “actualism”, “event”, “covenantal ontology”, en “history” as die beduidende konsepte en sleutels waarmee die versoeningsleer as't ware ontsluit kan word. Die belangrike stemme en uitsprake in die verband is byvoorbeeld die volgende:

“At this point Barth evidences his desire to locate *the history* within which this transition *from sin to righteousness takes place in a very concrete manner*. For Barth, this movement of the individual from one sphere to another takes place *within the specific history of Jesus Christ*. This is a significant move, and deserves close attention. Barth indicates sharply *that when he speaks of this transition at all, he speaks ‘of the proclamation of Jesus Christ, of the event of his death on the cross, of its revelation in his resurrection from the dead’*. In other words, *the event of the justification of the sinner – the transition from death to life – is real and true because it has taken place in the history of Jesus Christ*” (Nimmo 2014:96) [Beklemtoning – ML].

“[I]t is here that we find *the real source of the later Barth’s ‘actualism’: in the concreteness of Jesus’ lived existence in its history*. It is in relation to this starting point that we are able to appreciate the true character of Barth’s ‘actualism.’ There really is no abstract interest here in dynamism, relationality, etc. To put it this way is not at all to suggest that Barth had an antipathy to every conceivable use of philosophy within the bounds of theology. Far from it. He was quite open to the possibility that one might find in the problems addressed by philosophers and their solutions to them a ‘secular parable’ of the theological problems which he sought to address. But he was quite alert to the difference between them; the adjustments in meaning which inevitably occur when categories are borrowed from philosophy and made to perform theological tasks. *But the real home of Barth’s ‘actualism’ in his later theology, most especially, is Christology*. ‘Actualism’ belongs not so much to *Denkform* as to *Denkinhalt*; it is not so much a motif or a pattern of *thought* as a realistic description of the structure of revelation (as the object of human knowing)” (McCormack 2016:181-182) [Beklemtoning – ML].

Wat op telepatiese wyse leef tussen die drie aanhalings van Flett hierbo, word deur Nimmo en McCormack seer sekerlik veronderstel wanneer hul die diepere bedoeling daaragter aksentueer. Die vraag is skynbaar nie vir hulle in die geval of die drieërlei amp teenwoordig is en of dit 'n vormgewende invloed speel in die versoeningsleer nie, maar veel eerder of dit (ook) duidelik heenwys na hoe Jesus Christus volkome in sy konkreetheid Homself aan ons openbaar. Die drieërlei amp tradisie is nie daar om verdedig te word nie, maar veel eerder om dit op teologiese

third in the order of presentation, vocation is *not* third either temporally or materially. Rather, vocation provides the crucial experiential bridge that links the clear beginning of the Christian life in justification to its logical climax in sanctification” (140). In kort, William Stacy Johnson (1997) verskaf aan ons soveel te meer gronde en rede waarom ons (uiteindelik) haaks met (onder meer) Adam J. Johnson se bespreking van die drieërlei amp – en die betekenis daarvan vir ons – staan. Daar is meer nuanse aan Barth se retoriek as wat dikwels deur sy kritici erken word, en terselfdertyd laat hierdie einste “nuanse” en “radical rhetorical Barth” ons toe om dit verder te voer en opnuut onder woorde te bring (vgl. in besonder die werk van Webb 2011, en veral hoofstukke een [13-32] en sewe [165-198] oor die retoriese klank van Barth se teologie).

(en teleologiese) wyse te gebruik en in te span sodat die heenwysing (getuigenis) na Christus getrou korrespondeer en dienoreenkomstig ooreenstem met die wyse waarop Hy Homself volkome verkondig (openbaar) aan ons.

Ons sou kon wonder of die “telepatiese insigte” van Flett nie sterker erken en uitgespel kon word deur Nimmo en McCormack nie. Is dit so ooglopend duidelik dat die drieërlei amp die funksie en rol vervul in Barth se versoeningsleer? Sal ’n duidelike uitspel hiervan in die literatuur ons nie help insake van dié verwarring op te klaar nie? Aan die ander kant wys en bevestig dit wel hoe aktueel Jesus Christus (en die versoeningsleer) vir Barth is. Dié heilgeskiedenis is aktueel in die sin dat ons met beide die beweging op die vertikale én horisontale as mee kan rekening hou.

Teen hierdie agtergrond is dit vervolgens ook interessant om te let na hoe die drie soteriologiese vorme van die een genade (“*triplex gratia*”) van Christus volgens die versoeningsleer in *The Westminster Handbook to Karl Barth* bespreek word. Sal een outeur “tegelykertyd” verantwoordelikheid neem vir regverdiging, heiliging, en roeping, of sal dit verdeel word?⁹¹ Tot watter mate sal die drieërlei aard en vorm daarvan na vore tree in die onderskeie besprekings? Sal die aksent en diepe bedoeling van dié konkrete én voortgaande gebeurlike geskiedenis in die leer én lewe, persoon én werke, van Jesus Christus, ook hierin as dié punt (van “as juis ons geskiedenis” aan ons) voorgehou word?

Dit is interessant dat *The Westminster Handbook to Karl Barth* nie vir enige van hierdie keuses gegaan het waartussen ons dink hul sou kies nie. Trouens, hul keuse bevestig juis wat Flett (en tot minder mate Migliore) hierbo uitwys as ’n misleidende tendens in die sekondêre literatuur by Barth, naamlik dat ons heiliging en regverdiging saam (as een) lees, maar roeping (“vocation”) afsonderlik en apart hanteer (en as ’n saak en tema daarnaas beskou om vir iemand anders te gee om verder te bespreek). Die keuse as sodanig is in beginsel nie verkeerd nie, maar daar mag dalk net ’n onderliggende veronderstelling leef wat veral in die resepsie tot verkeerde indrukke kan lei. Kom ons kyk egter eers hoe George Hunsinger regverdiging en heiliging onderskeidelik in sy beskrywings daarvan bespreek, en hoe dit weer om die beurt vergelyk met William Placher se bespreking van roeping, voor ons hierop reageer.

Hunsinger (2013:127) se wegspring by die leer van die regverdiging is nogal ironies, want sy eerste paragraaf het dit pertinent om Barth se versoeningsleer wat herinner aan die drie *solas* van Reformatoriese teologie, naamlik *sola fidei*, *sola gratia* en *solus Christus*. Dit lyk belowend, veral as ons in ag neem waarin ons veral belangstel. Hunsinger hou by die amptelike gedeelte waar die regverdiging bespreek word in die versoeningsleer (IV/1, 514-642), en lewer dan drie belangrike uitsprake om van kennis te neem:

“The pivotal doctrine, for Barth, is not justification but *reconciliation*. Reconciliation involves more than simply justification. It also involves *sanctification* and *vocation*. As three distinct forms of a single, indivisible whole (each of which represents the whole

⁹¹ Die kreatiewe spanning verbonde aan die vraag, sien ons byvoorbeeld ook uitspeel in ’n vergelyking tussen van die twee mees onlangse handboeke oor Barth wat sedertdien bogenoemde verwysing verskyn het. In 2019 se *Oxford Handbook of Karl Barth*, bespreek Cynthia Rigby (2019:422-433) “Justification, sanctification, vocation”. Daarteenoor word die temas – regverdiging, heiliging, en roeping – weer elkeen afsonderlik hanteer (as aparte hoofstukke) in 2020 se *The Wiley Blackwell Companion to Karl Barth – Volume 1: Barth and Dogmatics*. Paul T. Nimmo (2020:317) begin sy bespreking oor “Barth on Vocation” dan ook juis ook op die “regte” noot wanneer hy skryf dat “Barth’s doctrine of vocation represents some of the least well-trodden terrain in the whole of the *Church Dogmatics* and has received little thematic attention in literature.”

from a distinctive vantage point), justification, sanctification and vocation corresponds to the threefold office of Christ – Priest, King, and Prophet – in his one saving, reconciling work. To single out justification at the expense of the other two main elements in reconciliation would be an example of misplaced concreteness” (Hunsinger 2013:128).

“The importance of regarding justification as a ‘*history*’ cannot be overestimated. It is a history centred in Christ, and yet whose scope finally involves the whole *world*. The problem of justification is solved not so much by doctrine as by a history” (Hunsinger 2013:128).

“In this history the forensic transition from condemnation to acquittal takes place by means of a great exchange (*admirabile commercium*) whose logic is not forensic but essentially cultic (innocent → ← guilt), participatory (Christ ⊃ us), and apocalyptic (death / resurrection). The doctrine of justification can be understood only as a commentary on the irreducible mystery of this history” (Hunsinger, 2013:130).

Buiten dat Hunsinger die belang van die drieërlei amp en vorm van die versoeningsleer in sy interpretasie onderstreep, en ook die belangrikheid van ‘geskiedenis’ as ’n begrip by Barth se bedoeling en verstaan van die versoeningsleer benadruk, is dit veral opmerklik hoe ’n (dinamiese) verskeidenheid van metafore en motiewe regverdiging in die besonder, en die soteriologie in die algemeen, hier mee beskryf word. Enige vorm van algemene en abstrakte eensydigheid, of statiese kategorisering, gaan eenvoudig teen die grein van Barth se bedoeling met sy werk. Vergelyk ons dit met Hunsinger se beskrywing van heiligmaking by Barth, hoor ons die volgende:

“If Barth’s doctrine of justification is distinctive, his doctrine of sanctification is ground-breaking. Relative to familiar received traditions, whether Protestant or otherwise, there is nothing quite like it. Sanctification, for Barth, is not so much about obtaining a new nature as it is about obtaining a new relationship, even though that relationship involves a total renovation of the whole person. Moreover, whereas Calvin (like many others) saw sanctification mainly as proceeding by degrees (“more and more”), Barth saw it mainly as an accomplished fact, and ongoing event (“once for all” / “again and again”). For Barth sanctification was not merely inward but also outward, not simply individual but also communal, and finally not only communal, but somehow also cosmic in scope” (Hunsinger 2013a:193).

Alhoewel Hunsinger nie in hierdie gedeelte oor heiliging die belang van die drieërlei amp en die gerigtheid daarvan op die geskiedenis so duidelik beklemtoon soos met die voorafgaande bespreking (regverdiging) nie, help die voorafgaande agtergrond beslis om dit hier as tussen die lyne te sien. Ofskoon dit as uitermatig ambivalent sou voorkom indien ons nie ook van die voorafgaande kennis gedra het nie, kan ons op grond daarvan sekerlik oordeel dié saak word ook hier stilweg as vanselfsprekend veronderstel. Die naaste wat Hunsinger hierna kom om hierdie groter teenswoordige drieërlei-vorm en faktor uit te wys, is met die volgende formulering:

“Traditional Protestant proposals about the *ordo salutis* (order of salvation), as Barth saw them, missed this fundamental point. In one way or another, they tended to reduce the spiritual to the psychological, and the mysterious to the mundane. They missed ‘the

simul of the one event’ of ‘redemptive occurrence’ as it encounters us in different ‘moments’. Illumination, vocation, justification, sanctification, perseverance, glorification, and so on are not discrete or sequential ‘stages’ of salvation so much as interlocking aspects of our union with Christ” (Hunsinger 2013a:194).

Voor ons oorbeweeg na die derde vorm van die objektiewe genade oor die roeping tot getuienis, is dit wel belangrik om daarop te let hoe die heiliging ook onder meer met ’n beskrywingspunt insake “The call to discipleship” aan ons voorgehou word. Nie net dui dit op die ‘handeling’ en ‘gemeenskap’ – met die verlossing van ‘traagheid’ as keersy daarop – en veral die opwaartse beweging (konklike heerlikheid) van dié Mens vir en met ons nie, maar ook dat dít, die ‘roeping tot dissipelskap’ as sodanig hieronder, nog geen doel opsigself is nie. Enersyds is dit reeds ’n integrale deel van die gelyktydige beweging wat plaasvind op die vertikale as met die versoening wat Jesus tussen God en mens bewerkstellig, maar die verdere bedoeling, aard en karakter aan die versoening, die gelyktydige openbaring en bekendmaking daarvan, gaan andersyds nog met ’n derde vorm en noemer van roeping en getuienis na vore tree. Ons egter maar net wonder hoe Hunsinger die drieërlei vorm van die soteriologie, en veral die *eenheid-in-onderskeiding* (wat doelbewus beweeg en bestem is), sou bespreek (en as’t ware voltooi) indien hy die geleentheid gehad het. Kom ons kyk egter wat doen Placher met die bespreking van ‘roeping’.

Anders as Hunsinger, kies Placher (2013:218-220) nie om die spesifieke leer te beskryf aan die hand van die subtemas wat Barth in sy teks verskaf nie. Gegewe ook dat Barth se bespreking van roeping amper net so lank is as die bespeking van heiliging en regverdig saam, is dit vreemd om te sien hoe Placher se bespreking heelwat korter is as die van Hunsinger. As sodanig nie noodwendig ’n probleem nie, maar wel reeds ’n stilistiese aanwyser dat die kontinuïteit met die voorgaande skynbaar verslap. Die beslissende vraag is egter wat doen hy inhoudelik; en hier kan ons soos volg rapporteer: Placher gee ’n baie algemene, kort en oorsigtelike beskrywing van roeping. Weer, as sodanig nie verkeerd nie, maar ’n dieper uitwys en nadenke oor die *onderskeiding-in-die-voller-eenheid* waarop die drieërlei objektiewe genade van regverdiging, heiliging en roeping dui, is moeilik om af te lei vanuit sy bespreking. Placher wys op belangrike formulerings in Barth se teks – byvoorbeeld, dat ons in Jesus Christus uitverkies is tot regverdiging, heiliging, en roeping (IV/3, 484); en dat daar baie mense is in wie hierdie drieërlei genade van Jesus Christus nog nie in hul eie geskiedenis plaasgevind het nie (IV/3, 486) – maar sonder om by name die drieërlei amp tradisie as een van die belangrike dryfvere en rigtinggewende faktore agter hierdie bespreking van ‘roeping’ (of enige van die ander triades) te aksentueer vir die leser. Die triades word genoem, maar die unieke funksie van die derde vorm in verbondenheid met die voorafgaande, naamlik dat die openbaring van die versoening hierin voorop is, én dat die (profetiese!) roeping tot getuienis juis onder die titel en naam van Jesus Christus die ‘Ware Getuie’ (profetiese amp) na vore (bly) tree, word nie só uitgespel nie. Placher onderstreep ook die insig dat meeste van die versoeningsleer se triades taamlik herkenbaar is, én dat hierdie gebruik van roeping in dieselfde asem met regverdiging en heiliging voorwaar uitsonderlik is. Alles goed en wel om dit só te erken, maar wat van die diepere verweefdheid en verbondenheid wat hierin skuilgaan? Moet hierdie bande nie juis hard-op en eksplisiet beklemtoon word om sodoende juis die abstrahering rondom die tema (soos roeping in die geval) met wortel en tak uit te roei nie? Dalk het ’n goeie begrip maar net ’n halwe woord nodig, maar die indruk is dat selfs ’n halwe woord in die verband ontbreek. Weer dalk nog ’n aanduiding van ambivalensie en kompleksiteit, maar wat haper is wat

uiteindelik ongesê bly, en waarskynlik (onbewustelik) veronderstel word. Dalk sou dit anders gewees indien Placher die geleentheid gehad het om al drie vorme te bespreek.

Iemand wie in alle waarskynlikheid hier vir Placher (ten dele) in die bres sal tree, is Adam Neder. Neder (2009) skryf 'n uitstekende werk getiteld, *Participation in Christ. An entry into Karl Barth's Church Dogmatics*, waarin hy oortuigend wys hoe 'n belangrike tema dit in Barth se werk is, en ook hoe dit momentum optel en op omvattende wyse voorkom in die versoeningsleer. 'n Beduidende aspek van Neder se lees van die tema in die CD het juis te make met die sensitiwiteit om die tema se ontwikkeling deur elke volume van die CD na te speur. Trouens, die uiteindelijke bespreking daarvan in die versoeningsleer (§ 66.2 se "The Holy One and the Saints") word dan juis nie as 'n vasgepende en gelokaliseerde tema hanteer deur Neder nie, maar veel in 'n fyn besnaarde sin van kruis en dwars, op-en-af, vorentoe-en-terug, en horisontaal sowel as vertikaal. Vir Neder is §71.3 se "The goal of vocation" nie net die onvermydelike uitkoms en gevolg van sy vraag en speurwerk nie, maar ook die resultaat om die omgekeerde baie duidelik te stel, naamlik dat as dié eindpunt ons beginpunt was, ons onvermydelik weer daarop sou moes wys en eindig.

Hiervolgens tree Neder nog nie in die bres vir Placher nie, maar bevestig dit eintlik net nog verder ons kritiek hierbo. Die eksplisiete verbandlegging en verweefdheid in die struktuur van die versoeningsleer moet liefers nie te gemaklik veronderstel word nie, want só kan dit óf onverwoord, óf self onbewustelik, verbygaan. Uiteraard word ons sensitiwiteit nie deur Placher ontken nie, maar Barth se getuigenis noodsaak dalk meer as net 'n stilswyende (en vanselfsprekende) veronderstelling daarvan. Toegegee, om 'n rubriek-inskrywing in 'n handboek te vergelyk met 'n boek op die tema, is nie billik nie; en tog, gegewe die belang daarvan, en dat die belangrikste daarvan moet tuiskom, verdien dit waarskynlik eksplisiete vermelding. Sonder duidelike artikulasie van die één genade in drieërlei vorm, kan ons tereg wonder oor wat word heimlik nóg veronderstel. Wat Hunsinger aan die begin hierbo aangaande die drieërlei amp gestel het in die interpretasie van die leer oor die regverdiging, behoort ons nie net te veronderstel by "latere" en "volgende" vorme nie, maar dalk weer te onderstreep en te bevestig, veral indien dit nie dieselfde outeur is nie.

Opvallend van Neder se werk – en dit is hier waar hy bes moontlik in die bres tree vir Placher – is dat hy vreemd genoeg ook nie die drieërlei amp by name uitsonder in sy bespreking nie. Waarna ons vroeër by Nimmo en McCormack verwys het, is waarskynlik ook van toepassing op Neder se werk in die geval. Is die drieërlei amp as struktuur net te vanselfsprekend om dit nie te noem nie, of is dit veel eerder 'n geval van werklike ambivalente teenwoordigheid in die versoeningsleer? Om die vraag te bly vra asof ons nie alreeds sekere ontdekkings gemaak het nie, en nie bepaalde rigtingsaanwysers ontvang het nie, is tog nie meer volhoubaar nie. Daarom, laat ons begin saamvat en bevestig wat ons sover met bepaalde sekerheid kan sê, en gevolglik wys hoe ons eie bevindinge van Johnson se argument verskil. Daar is immers nog ander belangrike insigte en vrae om ook na vore te bring.

Dit is tog duidelik dat die ambivalensie in die sekondêre literatuur aangaande die herkenning sowel as erkenning van die drieërlei amp in Barth se versoeningsleer eindeloos meer kompleks is as deur net te vra wie erken dit openlik by name, en as't ware só die ambivalensie voor te stel volgens dié twee groepe. Toegegee, daar is moontlike plekke hierbo waar ons dalk ook hierdie indruk kon skep in hoe ons self te werk gegaan het, maar dit was juis om uit te wys hoe die stilte verskillende betekenisse kan aanneem. Deur die tema bloot te erken, beteken nog nie

ons herken en gaan erkentlik daarmee om nie. Só ook kan die stilte in sommige gevalle juis wees om met van die diepere bedoelinge daaragter rekening te hou, en so 'n indirekte erkenning lewer, wat selfs meer spreek as 'n direkte (skyn) erkenning daarvan.

Bogenoemde is belangrik omrede Barth in die prospektus op soortgelyke wyse te werk gaan. Dit was tog opvallend om te sien in die oorsig oor die prospektus (§57 en 58) hoe min Barth eintlik na die drieërlei-amp by name verwys, en veral hoe láát dit uiteindelik eksplisiet genoem was in die bespreking? Die chronologiese ontwikkeling hiervan is soos volg: Eerste aanduiding hiervan is aan die hand van 'n verwante triade: “He Himself is the one who *establishes* and *maintains* and *directs* the community ...” (IV/1, 17). Vanuit die res van die eerste inleiding (§57) is daar geen verdere eksplisiete aanduiding nie, buiten dat die aard van die verbondsverhouding en saak waarom dit gaan, bespreek word. Die volgende aanduiding is eers weer met die aanduiding van die struktuur tydens die tweede inleiding (§58), en selfs dan is dit nie van meet af op die voorgrond nie. Dit is net té verweef en té geïntegreerd, bewegend en dinamies, dat mens enersyds inderdaad mooi moet kyk om dit te sien, en andersyds wil bly luister om meer hiervan te hore te kom. Die omvormende benaming sal later aan ons verduidelik word, maar eers baie naby aan die einde van die bespreking (vgl. IV/1, 146). Vanuit die teks van §58 is die ontplooiing hiervan geleidelik. Ons eerste moontlike snuf in die neus wat ons hier ervaar, is met die stel van 'n volgende soteriologiese triade van “his righteousness or holiness or truth” (IV/1, 83). Let wel, Barth noem nie eens hier, of enigsins later, dat ons skuif vanaf *duplex gratia* na *triplex gratia* nie; waarskynlik is dit net te vanselfsprekend. Die volgende leidrade na die drieërlei amp tradisie wat ons bespeur, is met 'n latere verwysing na Jesus Christus as “the priestly Representative of all men”; én “accept Him as the King and Lord of all men” (IV/1, 102). Let wel, nog net eers só “onvolledig” gestel. Anders gestel: Dit mag dalk gebrekkig en ambivalent voorkom, maar Barth is nog nie klaar met die vertel van hierdie verhaal nie. In die bespreking van die ‘hoop’ (IV/1, 107-111) kort daarna, kom die derde vorm nou ook na vore, en die aksent is veral op die “teleological determination of being of man and of the Christian in Jesus Christ” (IV/1, 108). Dit is aan die einde van hierdie bespreking dat Barth die belangrike stelling formuleer dat hierdie gemeenskap dui nie net, met respek gesê, op 'n simplistiese en eenvoudige twee dimensionele gemeenskap nie:

“[T]his fellowship is not simply a – two-dimensional – connexion, not simply a relationship, but that it has a depth in which at first it is alien and unknown to man, yet in which it is to be confided and made known to him, that there is something common to both God and man upon which man cannot lay his hand but which God promises to lay in his hand” (IV/1, 111).

Daar is met ander woorde meer aan hierdie gebeure en tradisies as wat ons aanvanklik besef het (en moontlik dalk nog steeds insien), en dat God self beloof om dit aan ons (voortdurend) bekend te maak, en te (bly) openbaar. Hierdie teleologiese aard van die gebeure, word dan juis onder die bespreking hierna aangedui met 'n verwysing na die ‘middelpunt’ as nie net 'n middelpunt op die vertikale (ewige) as met die af en op beweging tussen ware God en ware Mens nie, maar ook ‘die middelpunt’ op die horisontale (gelyktydige van die tydige en tydelike) as. Anders gestel: Die versoeningsgebeur met Jesus Christus as ons middelpunt is nie net 'n gebeurtenis *agter* ons ín die tyd nie, maar ook die middelpunt *in* ons tyd, en ook die middelpunt van die tyd *voor* ons. Meer nog, juis as ‘die middelpunt’ doen Hy dit immers self. Hy is nie uitgelewer en afhanklik van ons nie; dit is net mooi andersom. Dit is 'n voortgaande drama wat Woord-en-Gees verkondig, en dié (Hý) betrek ons (genadiglik) daarby. Die drieërlei

amp tradisie is integrale deel van hierdie drama (en “script”), selfs al is dit vir groot dele agter die skerms aan die werk. Die verweefde aard van wat hier na vore tree, is veral duidelik in die eerste (!) amptelike uitspel/erkenning van “high-priestly and kingly office of Christ” (IV/1, 135); en, let gerus op hoe Barth verkies om dit eerder aan ons voor te hou onder die titels van “the Lord as Servant” en “the Servant as Lord”. In dié konteks, teen dié agtergrond, word die derde vorm, en die drieërlei amp tradisie nou uiteindelik “volkome” aan ons voorgestel met “[it is] the simplest and the highest. It is the source of the two first, and it comprehends them both” (IV/1, 135). Die bespreking van die profetiese amp bevestig oplaas dat ons eintlik nog die heeltid binne die raamwerk van die drieërlei amp tradisie hierdie inleidende oriëntasie tot die versoeningsleer aangehoor het (vgl. IV/1, 138). Uiteindelik word die onderskrywing en erkenning van die drieërlei amp as fundamenteel tot die vorm en inhoud van die versoeningsleer bevestig met ’n “duidelike” (maar weliswaar “enigste”) uitspel daarvan aan die hand van die volgende formulering: “In all three developments we must ensure that Jesus Christ is constantly known and revealed as the One and All that is expounded. *He is the One who justifies, sanctifies and calls. He is the High-Priest, King and Prophet*” (IV/1, 146-147) [Beklemtoning- ML].

Indien ons die vraag na die *munus triplex* só lees en verstaan, dan is dit te verstane waarom Johnson se artikel “The Servant Lord: A Word of Caution Regarding the *munus triplex* in Karl Barth’s Theology and the Church and Theology Today” ons aandag trek. Ons is met rede suspisies oor of Johnson ons met sy kritiese opmerkings in die regte rigting lei. Ons agterdog ontwaak alreeds met ’n eerste aanhoor van die vreemde beskrywing na “The Servant Lord” as titel vir sy artikel waarmee hy die gesprek as’t ware bekendstel. Barth stel dit tog uitdruklik in sy teks dat die eerste twee vorme van die versoeningsleer nie lei tot ’n samevoeging of optelsom in die derde vorm nie. Meer nog, Barth gee juis nie daardie titel nie, maar eerder (uiteindelik) “The True Witness” (waarvan vroeëre aanduidings eerder neig na “The Guarantor” [vgl. IV/1, 137]). Johnson mis nie net die onderskeidende rol wat die profetiese amp in hierdie groter verhaal vervul nie, maar ook die geïntegreerde en voortgaande aard van die drieërlei amp se rol daarin. Daar is beslis meriete om krities te reflekteer oor die moontlike ambivalente voorkoms van die drieërlei amp in Barth se versoeningsleer, met ook nog die sekondêre literatuur se resepsie van die saak daarby ingereken, maar om dan egter ten slotte dié saak af te maak as “superficial”, “gloss”, “an artificial scheme” en “eye-catching summary”, hou ongelukkig nie genoegsaam rekening met die verweefde eenheid en kompleksiteit waarin Barth Christus aan die hand van verskeie tradisies beskrywe in sy versoeningsleer nie.

Johnson (2012:161) stel sy “caution” redelik vroeg soos volg: “We will find that Barth’s use of the *munus triplex* is considerably more modest than his interpreters recognise – a point which I will draw upon for a constructive proposal regarding the church’s use of the *munus triplex* as a significant but insufficient conceptual device for understanding Christ’s atoning work.” Soos ons dit hierbo gestel het, die “agter die skerms” indruk wat ons het na ons die prospektus aandag nalees, is dat dit moontlik as “modest” gesien sou kon word, maar beslis nie noodwendig as ’n “insignificant conceptual device for understanding Christ’s atoning work” nie. Die voorkoms van die drieërlei amp in die prospektus is juis nie om “voorop te staan”, “in die kollig te wees”, en “vertonerig” met “oppervlakkige” “glans” te wees nie; intendeel. Teen die agtergrond is Johnson (2012:164) se argument problematies wanneer hy dit soos volg stel:

“My thesis is that Barth’s constructive use of this traditional schema is quite limited, serving as a traditional gloss to his own Christological framework (‘Lord as Servant’,

‘Servant as Lord’, and ‘the Servant Lord’). While Barth is eager to show that in retrospect his constructive project aligns with the traditional view, he does not rely upon the *munus triplex* for the material or formal content of his doctrine of reconciliation in the *Church Dogmatics*.”

Een van die ander redes waarom Johnson só argumenteer, is omrede hy oordeel Barth in gebreke bly om die nodige eksegetiese materiaal te verskaf vir sy getuienis. Johnson (2012:166) formuleer hierdie punt van kritiek soos volg: “While Barth makes fairly regular mention of the *munus triplex*, it is significant (though inconclusive) that he never offers an extended analysis of the historical or biblical foundation of the *munus triplex* in such a way as to draw upon it for his own constructive project.” Weereens ’n ambivalente stelling wat dui op ’n belangrike tema met meriete in Barth se eie projek, maar tog aan die ander kant die groter en dieper geheel en kompleksiteit mis van wat Barth nou eintlik probeer doen in die versoeningsleer. Die blote feit dat hy nie eksegeese aanbied nie, of selfs eksegeese wat ons nie tradisioneel sou verwag onder daardie betrokke vorm en amp nie, maak dit nie noodwendig ontvou aan die Bybelse getuienis nie. Meer nog, die bedoeling met die versoeningsleer is nie om die *munus triplex* tradisie as sodanig te verdedig en voorop te stel nie, maar veel eerder te betrek by verskeie ander teologiese tradisies van die kerk deur die eeue, en dit só opnuut – en getrou (Bybels) – te omvorm deur heen te wys na Jesus Christus wie deur Sy Woord en Gees as God se openbaring van ons versoening voortdurend na vore tree.

Wanneer Johnson (2012:170) eintlik by sy slotsom kom, is dit duidelik dat hy self ’n slagoffer word van die ambivalensie wat hy ten regte aanvoel, maar weliswaar verkeerdelik interpreteer met die gevolgtrekkings waartoe hy kom. Dit lui soos volg:

“In sum, Barth is eager to demonstrate that his account is consistent with the traditional schema of the *munus triplex*, but the decisive shaping influence comes from his own distinctive christological framework. ... While he is eager to note the correspondence between his account and the traditional Reformed view, my thesis accounts for the surprisingly sparse development of traditional and biblical accounts of Jesus Christ’s threefold office as well as the frequency with which the details of Barth’s account fail to mesh with the relevant ‘office’ of Jesus Christ. Simply put, the primary force energising the material and formal content of Barth’s doctrine of reconciliation lies elsewhere than the traditional doctrine of the *munus triplex*.”

Vanuit ons nalees van die prospektus was dit tog (sover) duidelik dat Barth nie “eager” (gretig) is om die tradisionele raamwerk van die drieërlei amp te onderskryf nie.⁹² Die voorkoms van uitsprake rondom hierdie tradisie is juis nie luid en voorop nie, maar stil, sag, min en eers heel teen die einde. Tog dui hierdie soort van teenwoordigheid nie op ’n afwesigheid nie, maar juis op ’n baie spesifieke gerigtheid en bedoeling daarmee. Barth se omgang en gebruik daarvan is juis nie in isolasie nie, en net met die *munus triplex* as ’n fokus in gedagte nie. Om eenvoudig voor te stel dat die “*munus triplex*”, “his own distinctive christological framework”, en “the material and formal content of Barth’s doctrine of reconciliation” as losse en afsonderlike eenhede gesien moet word, gaan teen die grein van Barth bedoeling met die versoeningsleer. Nes Barth op herkenbare wyse met die Christologie van Chalcedon in gesprek tree, is sy

⁹² Dink maar net weer aan Sherman (2004:52) se woorde van vroeër: “Another way in which approach parallels Barth’s lies in the hope that my theological reflections will not be taken as an end in themselves, but as means to foster a living encounter with Christ, the messianic king, priest, and prophet.”

bedoeling allermens daarmee om Chalcedon te verdedig, of om noodwendig selfs sy eie Christologie aan die karakter daarvan te koppel. Tog is hy onomwonde in gesprek daarmee, en gebruik hy dit so dat dit tegelykertyd as herkenbaar én onherkenbaar voorkom. Die tradisie is geen doel opsigself nie, maar word ingespan om heen te wys soos daardie lán wysvinger van Johannes die Doper in Grünwald se skildery wat altyd sigbaar was teen die muur van sy lessenaar (vgl. Migliore 2019). Jesus Christus self, sy eie volle verhaal, moet die tradisie(s) en konsepte bepaal, in plaas van andersom. “This means that all the concepts and ideas used in this report (God, man, world, eternity, time, even salvation, grace, transgression, atonement, and any others) can derive their significance only from the bearer of this name and from His history, and not the reverse” (IV/1, 16). In die “survey of the whole” gaan dit om “One thing” en “many things”, en ons moenie hulle mekaar verwar nie. “To do this it can and must say many things. But these many things are all His things. They can rightly be said only as they look back or look away to Him” (IV/1, 20). Soos John Thompson (1978) dit jare gelede al ingesien het, ons kan nie eintlik praat van “Barth se Christologie” nie, maar “slegs net” van Barth se Christologiese perspektiewe. “In his [Barth’s] theology there is no Christology as such; on the other hand, it is all Christology” (Thompson 1978:1). Dieselfde, en sal ons dit waag om te sê “soveel te meer”, geld ook van die drieërlei amp by Barth, want dié het hy nie eintlik nie, maar wel omvattende en beduidende drieërlei amp perspektiewe waarvan ons gerus kan kennis neem.

Om saam te vat: In hierdie gesprek met Johnson, waarby verskeie ander saam aan deel geneem het, kon ons vanuit die prospektus ’n aanduiding kry dat die drieërlei amp ’n besliste teenwoordigheid het binne ’n groter saak. Barth se inleiding en oriëntasie het immers nie hiermee begin nie, maar tel geleidelik al meer spoed op om onteenseglik te wys op die rol wat dit sal speel in die heenwysing na Jesus Christus as ons versoening (en die uiteindelijke bekendmaking daarvan deur Homself). Die voorkoms en teenwoordigheid van die *munus triplex* is stil en sag in die prospektus, wat ons meen juis dui op die beduidende invloed wat dit uitoefen op die beweging van die versoeningsleer se struktuur. Aan die hand van Chalcedon, twee nature en twee statusse, word ons bewus van die interne dinamika en beweging daaraan verbonde. Onder beide die priesterlike en koninklike ampte sien ons gelyktydige beweging van neerdaal én opvaar op die vertikale as. Insigself beide uiters dinamies, en volkome een. “[N]ot a state, but an event” (IV/1, 6). Hierdie twee-dimensionele beweging is agter nie al beweging binne die struktuur van die versoeningsleer nie. Dit is nie net ‘geskiedenis’ waarop die voorafgaande (ook as *vooraangaande* en *vooraangaande*⁹³) dui nie, maar ook ons “common history” (IV/1), en juis daarom is die drieërlei amp met die derde vorm so belangrik, want ’n verdere dinamika aan die beweeglike, lewende, dinamiese en gebeurlike aard van die geskiedenis, tree nou inderwaarheid na vore. Dit is ’n drie-dimensionele beweging wat ook in ons tyd steeds bly gebeur, en vir-en-met ons gedoen word.⁹⁴ Die handeling en teenwoordigheid

⁹³ “Gaande” het volgens die *HAT – Handwoordeboek van die Afrikaanse Taal* (2015:298) drie betekenisse, naamlik “aan die gang”, “gespanne”, en “opgewonde”, en al drie moontlike betekenisse is van toepassing in die bespreking hierbo waarin dit na vore getree het.

⁹⁴ Die grafiese voorstelling van die beweging in die versoeningsleer se struktuur (CD IV/1-3) is hopelik nou na vele verwysings en bespreking in ons teks duidelik. In die “priesterlike kneg” (IV/1) en “koninklike Heer” (IV/2) ampte se besprekings is die beweging op ’n vertikale lyn, en onderskeidelik af en op – en let wel – gelyktydig. Anders gestel: In IV/1 is die perspektief van die een beweging ↓, en in IV/2 is dit weer ↑. Wat gebeur dan in IV/3 se “profetiese Jesus Christus Ware Getuie” se beweging? Vanuit ons bespreking is dit duidelik nie ’n geval van slegs nou net ’n gelyktydige op en af beweging wat in IV/3 beskryf word (en uitspeel) nie – soos in grafiese voorgestel as of “↑↓”, of selfs “↕” (sien Weinrich 2019:363) – maar veel eerder ook beweging op die horisontale

van God was nie bloot net tóé nie – in die verlede en as gebeure op vertikale as – en sodoende oorgelaat aan abstraksie en spekulاسie omrede ons maar “sedertdien” moes aanbeweeg met self sien kom klaar (op die horisontale as); nee, “nou” is inderwaarheid ’n gelaaide woord vir Barth (gesien in die lig van die ‘Ware Getuie Jesus Christus’ wie in sy “profetiese” amp al vorentoe bly *gebeur* by, met, en vir ons). Die tyd en ruimte waarin die kerk (en die wêreld!) haarself sedertdien in bevind, kan hierdeur vertroos word. Dié God, is inderwaarheid “Immanuel”; gister, vandag, én môre dieselfde.

Dit is onteenseglik duidelik dat die een amp in Sy drie vorme onlosmaaklik verbonde is aanmekaar. Dit is veral die “middelpunt” daarbinne, Jesus Christus dié (Ware) Getuie, wat ons vanuit bogenoemde nalees van die prospektus uiters fassinerend vind. Die volle sirkelbewegings wat Barth uitwys in versoenende ontmoeting tussen hemel en aarde vertoon ’n merkwaardige openheid. Dit is geen afgeslote of geslote gebeure wat in Jesus Christus tussen God en M/mens gebeur nie, maar sluit ons op merkwaardige wyse daarby in. Trouens, dit wil voorkom of die “volle voltooiing van die sirkel” eerder dui op ’n *voortgaande spiraal* deur die tyd wat Sy (en daarom ook óns) tyd as sodanig openbaar (vir ons). Só ’n rekening met die profetiese in ons tyd, waarin die volheid van die versoeningswerklikheid as openbaring algaande kom en onderweg is, vind ons eenvoudig fassinerend. Die wyse waarop Barth hier tegelykertyd sy kenmerkende partikularisme en aktualistiese verbondsteologie tot die speekwoordelike volgende vlak neem, en in die proses ’n behoorlike buffer bied teen enige vorm van abstraksie en abstrahering rondom Jesus Christus, is iets wat ons nou graag in sy verdere detail en beweging wil naspur. Gedagtig aan (ons) “history” as “His-story”, die gelyktydigheid van die dinamiese beweging binne die versoeningsleer wat dui op ’n ontmoeting tussen ewige en tydelike wat nou gelyk-tydig is, dog nie stol of keer na binne nie, maar ekstasies en eksentries na-buite gerig en steurend onderweg voortbeur, en waarvan die “vanselfsprekendheid” hiervan as van-Sélf-*sprekend* beskou kan word, is tog meer as net woorde en woordspel. Hoe die profetiese Woord self só spreek (getuig) dat beide vertikale bewegings nou ook vorentoe op die horisontale as kan bly vorentoe *gebeur* in die hede na sy doel en uiteindelijke bestemming (*telos*) – vol belofte – is wat ons nou verder wil nalees en bespreek in die volgende hoofstuk.

as wat met ’n “verdere” “→” die vorige beweging in die hede na vore bring. Kortom: Wat “gebeur” in IV/1-2, “beur” (*gebeur*) in IV/3; of, dan in Engels, die “event” van IV/1-2, “vent” in IV/3, en dít is wat ons bedoel met die Woord as “event”.

HOOFSTUK 4

Aangaande die Profetiese Amp in Barth se Versoeningsleer

Inleiding

Vanuit die voorafgaande hoofstuk oor die drieërlei amp in Barth se versoeningsleer het ons terdeë bewus geword van die dinamiese beweging en drie-dimensionele *gebeurlikheid* wat “His-story” as ons “history” veronderstel. Die wyse waarop Barth die derde vorm van die versoeningsleer in sy prospektus (vgl. §57 en 58, maar sien veral §58) aan ons voorhou as “die middelpunt” op die asse waarin God en mens mekaar werklik ontmoet en versoen in Jesus Christus se volle verhaal, vind ons fassinerend. Let wel, die middelpunt is nie net ’n middelpunt tussen die afwaartse én opwaartse beweging op die vertikale as wat *tegelykertyd* in Jesus Christus as ‘ware God’ én ‘ware mens’ met sy staat van vernedering én verheerliking na gelang van die priesterlike én koninklike ampte plaasgevind het nie, maar ook dié middelpunt wat deurgaans (ook as die middelpunt) op die horisontale as deur die tyd *verteenwoordig* is en *inderwaarheid* voortgaan. Die betekenis van wat plaasgevind het, vind “met ander woorde” nog steeds plaas, deur die tyd, in die hier en nou, asook daar en dan, tot by die voleinding daarvan.

Die profetiese verteenwoordig daarom tereg nie net middelgrond wat balanseer of saamtel wat in die gelyktydige beweging op die vertikale as gebeur het nie, maar neem dít as sodanig – Hy wie dit reeds volkome bewerkstellig het, tegelykertyd as “The Judge Judged in our Place” (§59.2) en as “The Royal Man” (§64.3) (deur verdere implikasie met “The Verdict of the Father” [§59.3], en “The Promise of the Spirit” [§69.4]) – as “middelpunt” *van* die tyd, en dus ook as middelpunt *deur* die tyd, *tot by* die voleinding daarvan. *Op* Sý tyd is Hy met ons *in* die tyd *onderweg* waarin dié Middelpunt Homself openbaar aan ons as die begin en eindpunt van ons geskiedenis. In die *tussen*-tyd is die Middelpunt weliswaar nog net ons beginpunt, maar ons verwag niks en niemand anders as Hy by die eindpunt en voltooiing van Sy geskiedenis met ons nie. Kortom, só in die tyd wil die profetiese die Weg verder met ons baan tot by die uiteindelijke vervulling van die heilsgeskiedenis. Hy is (in die geval ook inderdaad) die Weg, Lewe én Waarheid.

Terselfdertyd kan ons ook benadruk om al die dinamiese onderskeidings wat ons sover leer ken het, uiteraard so goed as moontlik bymekaar te probeer hou; nie net in wát was nie, maar uiteraard ook in wát nog kom. Alhoewel die profetiese vorm primêr die horisontale beweging veronderstel in-en-*deur* die tyd, veronderstel dít juis midde in die tyd – sekondêr gesproke – die vertikale beweging wat in die “voorafgaande” twee vorme van die versoeningsleer plaasgevind het. Alhoewel die eerste twee vorme van die versoeningsleer primêr ’n gelyktydige vertikale beweging voorstel, is daar ook ’n onvermydelike gelyktydige beweging tussen IV/1 en IV/2 op die horisontale voorstelling van die verskillende loci’s in ons skets van die versoeningsleer. Die punt is dat die één drie-dimensionele dinamiese beweging plaasvind in die ‘Middelaar’ van beide asse (vertiaal, sowel as horisontaal). Dít is juis wat in IV/3 se onlosmaaklike verbondenheid met IV/1-2 na vore tree deur eersgenoemde wat laasgenoemde aan ons bekendmaak en openbaar. Dié beweging stel voor hoe die versoening tussen God en

mens volkome en voortdurend plaasvind *in* die tyd. Ten nouste hieraan verbonde het die derde vorm van die versoeningsleer (IV/3) die funksie om die voorafgaande inhoud as't ware *deur* die tyd vorentoe te neem tot by Sy voleinding. Wat van die voorafgaande gegeld het, geld ook hier, maar weliswaar in omgekeerde nuanse. Wat onder die voorafgaande *in* die tyd plaasvind, word nou onder IV/3 se profetiese ook *deur* die tyd geneem; en met ander woorde, ook in ons tyd (wat is, was en kom), tot by Sy voleindig geneem. Alhoewel die beweging onder die profetiese amp as grootliks op die horisontale as deur die tyd gesien sou kon word, veronderstel dit onvermydelik ook die primêre vertikale beweging van die voorafgaande vorme in die versoeningsleer. Om beter te begryp en te sien hoe die profetiese as die middelpunt en ware getuie van die waarheid ons ook deur die tyd neem, sal ons vervolgens die profetiese amp (IV/3) in sy vertikale vorm aandagtig nagaan om te sien hoe daardie *gelyktydige* beweging op die vertikale as van die priesterlike en koninklike amp (IV/1-2) vorentoe (*gelyktydig* en “gaande”) beur aan die hand van die profetiese (IV/3). Kortom: Ons wil die profetiese amp in sy vertikale vorm nagaan en sien watter inhoud hierdie drieërlei amp in die profetiese met dít saamdra, openbaar, en van getuig deur die tyd. Om dit eenvoudig te stel: Ons wil graag IV/3 van die begin tot die einde – “van bo tot onder” (wetende dit beteken ‘vorentoe’; ‘voorwaarts mars’; op Sy bevel en aanspraak op ons lewe en wêreld) – nalees om Barth se bedoeling met die profetiese nog beter te begryp. Skematies uitgedruk, bedoel ons eenvoudig om Barth se spoor te volg in IV/3 (ingekleurde deel) en te sien hoe die voorafgaande meegeneem en vorentoe *gebeur* deur die tyd en geskiedenis. Dié *meegaande* inhoud lyk soos volg:

Volume	IV/1 (↓)	IV/2 (↑)	IV/3 (→)
Title	The Lord as Servant	The Servant as Lord	Jesus Christ, the true Witness
Aspect of the Doctrine	Divine grace in Jesus Christ	Human being in Jesus Christ	Jesus Christ the Mediator
Christology	§59: Obedience of the Son of God	§64: Exaltation of the Son of Man	§69: Glory of the Mediator
- Nature	Divine	Human	[union]
- State	Humiliation	Exaltation	[union]
- Office	Priest	King	Prophet
Doctrine of Sin	§60: Pride	§65: Sloth	§70: Falsehood
- Result	Fall	Misery	Condemnation
Soteriology	§61: Justification	§66: Sanctification	§71: Vocation
Work of the Spirit in the church	§62: Gathering of the community	§67: Upbuilding of the community	§72: Sending of the community
Work of the Spirit in the Christian	§63: Faith	§68: Love	§73: Hope
IV/4: Ethics of reconciliation	§75: Baptism	§74, 76-78: [Lord's Prayer]	[Lord's Supper]

Die nagaan van bogenoemde (§69-73) is die voor die handliggende taak vir ons. Barth se bedoeling met die profetiese amp veronderstel ten diepste (soos in niks minder nie, maar wel nog meer) om hierdie vorm van voor tot agter na te lees, en te sien hoe bring dit die geheel van die versoeningsleer na vore. Dit is (byvoorbeeld) hoe die profetiese rol van die kerk in §72 se “Sending of the Christian community” “in-gebed” (*pun intended*) na vore (bly) tree; ja, dit is

hoe dit vir ons *geframe* is. Dit is grotendeels tog die spilpunt van wat vir ons in die eerste hoofstuk in die Suid-Afrikaanse konteks mee gekonfronteer was, en om dit behoorlik by Barth te begryp, behoort ons tog maar aandagtig die voller inhoud en (veronderstelde) beweging in die profetiese amp na te gaan. Anders gestel: Die “Sending of the Christian community” bevind haarself in soveel opsigte nie in isolasie nie, want nes dit verweef en ingebed is met die inhoud en beweging van IV/1-2, net só is dit ook met letterlik al die ander paragrawe van bo tot onder in IV/3.

Die Profetiese Amp as ‘Jesus Christus, die Ware Getuie’

Tussen die prospektus waar ons laaste nog was en die begin van die profetiese amp waar ons onself nou bevind, het daar intussen baie water in die see geloop. Hierdie water is egter nie water onder deur die brug nie, maar ten volle en volkome met ons. Die versoening wat in die voorafgaande twee vorme van die versoeningsleer bewerkstellig is, het allermens agterweë gebly. Die versoening is ook openbaring; maar dit is nie al nie, want tegelykertyd is dit ook (nog soveel te meer) die openbaring van Hom wie Homself só openbaar. In die voorwoord tot hierdie spesifieke volume, is dit juis dié punt wat Bromiley en Torrance (1961:ix) as vertalers en redakteurs van die Engelse teks ook uitlig:

“Because Jesus Christ, according to Barth’s title, is also ‘the true Witness,’ the atonement is not merely true; it is active truth shining and revealing itself in the world’s darkness and overcoming it. Reconciliation is not closed in upon itself; it moves out and communicates itself, and it the creative source of a reconciled community and a reconciled world.”

Naas hierdie inleidende verligte noot waarvolgens ons verwag om onself al dieper op in te stem en te toets, is daar nog ’n paar ander ligte verwante inleidende waarnemings wat ons kan byvoeg in die lig van die bogenoemde. Barth self stel die saak soos volg in sy voorwoord tot die bespreking van die profetiese amp met:

“My task is to try to discover the by no means self-evident basic presuppositions, and I have finally been compelled to the insight that *the confession* before men which is everywhere to be accepted and made *is grounded in the work of the living Jesus Christ Himself*, and therefore *does not stand on the periphery but belongs to the centre of the life of the Christian in the Christian community*, the problem of witness deciding indeed *whether the Christian really is a Christian and the Christian community the Christian community*” (IV/3, xi-xii) [Klem – ML].

Wat Barth hier noem in die voorwoord, herinner ons sy kenmerkende “met ander woorde” benadering tot teologisering. Bogenoemde is gewis ook nie die eerste keer dat Barth dié gedagtes in ’n ander konteks só “herkenbaar” onder woorde sou bring nie. Na die belangrike hersienings in sy Uitverkiesingsleer in II/2 waar beide kante van die verbondsverhouding se ontologiese betekenis na vore tree – Jesus Christus as die objek én subjek van die ewige genadeverbond – stel Barth die implikasies van die kerk se getuienistaak in sy Skeppingsleer reeds soos volg:

“[W]e have to consider the significance acquired by creaturely existence within the divine covenant of grace. For there is more to be said than that within this covenant the

creature can be only the object of the divine activity, nor is this the positive side of the matter. *For in so far as the creature is the object of the divine activity and the recipient of the grace of God, it becomes ipso facto, not the means of this grace, for grace works directly or not at all, but its witness and herald and proclaimer.* Thus even in the utter humility of its spiritual existence it acquires an active function within the history of the covenant. It has a mission to fulfil, or a commission to execute, a mission or commission to its fellow-creatures. ... *The prophets are not prophets to themselves but to their people. ... The Church is either a missionary Church or it is no church at all* (III/3, 64) [Beklemtoning – ML].

Soos ons vanuit die bostaande kan aflei, het Barth sy blik op die kerk se getuigenistaak al vir geruime tyd, en mag die sentrum en dryfveer daaragter dalk nou nog duideliker na vore tree. Die Christologiese perspektief is inderdaad hier – soos ook in die ander vorme in die versoeningsleer – die toonaangewende woord wat hierna verder aanwys, onthul, en openbaar. Bloot net op grond van die lengte wat elkeen van die Christologiese perspektiewe aanneem binne die onderskeie vorme van die versoeningsleer, kry ons alreeds 'n goeie aanduiding van hoe beslissend en invloedryk die Christologie binne die geheel funksioneer. Christologie staan in lengte (volume-gewys) met kop en skouers uit bo die ander paragrawe. Om 'n idee te kry: “The Glory of the Mediator” (§69) beslaan 365 bladsy teenoor “The Falsehood and Condemnation of Man” (§70) se 111 bladsye; “The Vocation of Man” (§71) se 200 bladsye; “The Holy Spirit and the Sending of the Christian Community” (§72) se 220 bladsye; en “The Holy Spirit and Christian Hope” (§73) se 40 bladsye. Die patroon stem grootliks ooreen met die voorgaande twee vorme (IV/1 en IV/2), en verklap daarom eintlik grotendeels deur nog verder te onderstreep.

Sover het ons nou verskeie kere die struktuur, orde, dinamika, beweging en vloei wat ons skets veronderstel, beklemtoon deur sekere aspekte daarvan uit te wys. Nog een van vele ontbrekende aksente is om teen die agtergrond van die bogenoemde te beklemtoon dat die bepaalde Christologiese perspektief só toonaangewend is dat die titel daarbo, ‘Jesus Christus, die Ware Getuie’, die hele inhoud dek in die sin van dat Hy juis met dié beskrywende titel as sodanig, ‘God met ons’ (Immanuel) is. Agter elkeen van die onderskeie paragrawe se titels in IV/3, leef en beef die titel van ‘Jesus Christus, die Ware Getuie’. Alhoewel Barth in die prospektus eerder ‘Waarborg’ as benaming bo ‘Ware Getuie’ verkies het, is dit tog opmerklik hoe laasgenoemde veel meer toonaangewend is in die sin dat dit beide die dinamiese en sprekende aard van die versoeningsleer aandui. ‘Waarborg’ daarenteen, dui dalk op 'n sterker en vaster aanduiding van onderstreping en bevestiging van die inhoud wat ter sake is, maar is dalk 'n meer statiese begrip as ‘Ware Getuie’. Hoe dit ook al sy, dit is opmerklik om te sien hoe die aanvanklike tweede keuse uiteindelik die titel sou word 'n paar jaar later. Oor die werklike redes hiervoor, moet ons liefies nie spekulêr nie, en wag/soek na wat die teks self verklap in die verband.

’n Profeties-Christologiese Perspektief: ‘Die Heerlikheid van die Middelaar’

Die beslissende aard waarmee Barth Christelike getuigenis in die voorwoord hierbo verwoord, weerklink opnuut wanneer hy die besonders lang en woordryke beskrywing na “The Glory of the Mediator” open met 'n kort, beknopte én baie bekende paragraaf wat soos volg lui: “Jesus Christ as attested to us in Holy Scripture is the one Word whom we must hear and whom we

must trust and obey in life and in death” (IV/3, 3). Dit is natuurlik die veelseggende woorde waarmee die *Barmen Verklaring* van Mei 1934 ook mee sou begin. Hoe die enige Woord van God, Jesus Christus, waarlik die profetiese Woord is, sal nou behoorlik blyk in konteks waarin die profetiese amp binne die verband van die *munus triplex* na vore tree. Dit is soos Adam Neder (2009:xiii) bevind het met sy naspeur van “participation” in Barth se werk: “The *Church Dogmatics* proceeds less in the form of straightforward sequential argument than as a slowly moving gradual accumulation of elaborations and recapitulations on dogmatic themes; it is more like an avalanche than an arrow.” Die verwagting is hiermee geskep om opnuut die profetiese, belydende, kontekstuele, etiese, politieke en bevrydende aard van Barth se verstaan van die Woord van God nog verder te sien aankom. Soos met Barmen, so ook nou soveel te meer met die omskrywing van die profetiese amp in die stryd teen enige abstrahering en spekulاسie aangaande die Woord van God. Die Woord van God is genoegsaam, volkome en duidelik. Naas die Woord is daar nie ruimte of behoefte aan nog ander selfstandige en/of alternatiewe vorme van openbaring nie. Die Woord van God kan ‘gehoor’, ‘vertrou’ én ‘gehoorsaam’ word. Jesus Christus, die Woord van God wie ons versoening volkome bewerkstellig, is ook die Een wie (deur Sy Gees) dit aan ons openbaar. Die bekragtiging van hierdie geskiedenis as ons heilsgeskiedenis, word nou deur Hom ook tegelykertyd aan ons geopenbaar. Jesus Christus is die ‘Ware Getuie’ nie in enige algemene en abstrakte sin nie, maar van ‘God met ons’, ‘die vervulling van die gebroke verbond’, van ‘die gehoorsaamheid van die Seun van God’ en ‘die verheerliking van die Seun van die Mens’; kortom, van die enige Woord van God wie ons versoening bewerkstellig én openbaar. Daar is geen ander alternatiewe of selfstandige vorm van openbaring naas hierdie enige Woord van God nie. Dit is wat die profetiese Woord onderstreep, waarborg en betuig aan die hele wêreld. Die aksente, stemme en klanke verbonde aan sy profetiese profiel, behoort vir ons nou nog duideliker na vore te tree. Die sleutelkonsep van Jesus Christus as die sentrum en middelpunt, die ‘Ware Getuie’, gaan nou vanuit hierdie neutedop voort spiraal om op die volkome genoegsaamheid van hierdie enige allesomvattende Woord van God te wys. Let veral op hoe die drieërlei vorm werkwoorde (“hear,” “trust” & “obey”) in die formulering van die Barmen Verklaring ook resoneer met die konteks van die drieërlei amp in die versoeningsleer. Dit gaan duidelik om Hóm, Jesus Christus, enige Woord van God, wie ons tegelykertyd kan ‘hoor,’ ‘vertrou’ en ‘gehoorsaam’ in “alles”.

Onmiddellik na die inleidende aanvangswoord uit Barmen waarmee ‘die heerlikheid van die Middelaar’ beskryf is, gaan Barth oor tot ’n belangrike bespreking waarin hy meer begin verduidelik en uitbrei oor die betekenis van die profetiese amp in hierdie konteks van die versoeningsleer. Kenmerkend aan Barth se styl is dat hy eers weer opsom en saamvat in terme van wat sover gebeur het. ’n Mens hoor duidelik hierin die klasgee-situasie aan voornemende predikante en teoloë waartydens die drade van die vorige lesing/s – en dae – weer opgetel moet word om mee verder aan te gaan. Terselfdertyd is daar enersyds ook die bekende spiraalbeeld (waarna vroeër verwys is) wat hom en ons in staat stel om op gegewe momente terug te kyk soos ons vorentoe beweeg, asook wyer of nouer te kring na gelang van omstandighede. Daar is andersyds ook ’n heel praktiese omstandighedsgetuie wat verdere stimulus hieraan verskaf, en dit is die doseersituasie aan die groep studente wat iewers langs die pad inval (en moet opvang of bybly) op hierdie jare lange reis van een massiewe konstante konsentrasie op Jesus Christus as waarlik die enige Woord van God vir ons. Hoe dit ook al sy, Barth help ons om op hierdie punt eers terug te kyk soos ons nou vorentoe wil beweeg in die profetiese amp.

“‘Reconciliation’ thus means and signifies Emmanuel, God with us, namely, God in the peace which He has made between Himself and us but also between us and Himself. *And the one decisive, comprehensive and all-determinative factor is that Jesus Christ is this peace in its twofold form. The history of its establishment and therefore the history of reconciliation is His history.* It is the history of His sending *and* coming, of His life *and* speech *and* action, of His death *and* passion *and* resurrection, of His ministry *and* lordship. In Him God is the One who graciously elects man *and* man is the one who is graciously elected by God. *He is the actualisation of the covenant between God and man, both on the side of God and also on that of man*” (IV/3, 4) [Beklemtoning – ML].

Hierdie is ’n goeie opsomming in terme van wat sover in die versoeningsleer gebeur het. Behalwe dat die tweeledige vorm en kante aan die verbondsverhouding tussen God en mens vervul is in die enige persoon van Jesus Christus, is dit belangrik om ook te let hoe al die werkwoorde waarmee Sy lewe beskrywe word, ten nouste aan mekaar verbonde is. In Hom is volkome verweef ’n eenheid wat nie losgemaak kan word nie. As sodanig is hierdie enigheid ook volkome in die sin dat dit in Hom geaktualiseer is. Daar is met ander woorde niks wat hieraan ontbreek en van elders of later mee aangevul of aangeknoop moet word nie. Gevolglik kan nie enige van die vorme waarin versoeningsleer gebeur so geaksentueer word dat dit ten koste sal wees van die ander vorme nie. Nie ten opsigte van wat sover beskryf is in die versoeningsleer nie (priesterlike en koninklike amp), en ook nie ten opsigte van wat nou beskryf gaan word nie (profetiese amp). Barth druk hierdie kwalifisering soos volg:

“We could not actually have described it in the first two forms if it did not have this third and if we did not take preliminary account of the fact that it does take place in this form too. But we must now speak of it independently in this third form, in the light of which we must also consider the first two” (IV/3, 7).

“For as *it takes place in its perfection*, and with *no need of supplement*, it also *expresses, discloses, mediates and reveals itself*. It is *to be noted that there is not revealed anything different, higher or deeper, any independent truth*. It *expresses, discloses, mediates and reveals itself*, not as a truth, but as *the truth* ... It *declares itself as reality*. It *displays itself*. It *proclaims itself*. ... [I]t *displays and proclaims itself as truth*, and indeed as *the truth*. ... [T]he fact that in itself it is *not merely real but true*, the truth, and that as such it is *not dark and dumb but perspicuous and vocal* ... *independent of our actual reception*, being the sovereign basis of all reception and *therefore conditioning our reception but not conditioned by it*” (IV/3, 8) [Beklemtoning – ML].

Dit is baie duidelik dat die *getuienis* van die Christelike geloof deur Jesus Christus as die ‘Ware Getuie’ daarvan aan ons *betuig* word. Jesus Christus is nie net die ‘Ware Getuie’ nie, maar ook waarlik getuigend, en van-Sélf-sprekend die ware getuienis hiervan. *Hy is tegelykertyd Getuie, getuigend en getuienis* van die versoening wat bewerkstellig is tussen God en mens vir eens en vir altyd vir almal. Hy getuig dat Hy is die ‘Ware Getuie’ én getuienis dat die ewige genadeverbond tussen God en mens vervul is. Daar is geen gaping – tyd of ruimte wat oopgaap – om iewers deur iemand of iets anders aangevul, gekomplimenteer, of selfs mee gekontinueer te word nie. Jesus Christus as die Woord van God kan nóg gekomplimenteer, nóg gekompromitteer word. Jesus Christus lééf. Juis op grond hiervan is kerk en wêreld aangespreek om mee te doen en deel te neem. Hy spreek ons aan tot ’n nuwe en ware

verantwoordbaarheid waarvoor ons nie die aanspreeklikheid kan neem nie. Hy spreek ons aan in die sin van vry van 'n ou lewe en vry tot 'n nuwe lewe *waaroor*, *waarmee* en *waarvoor* ons nie anders kan as om van Hom te getuig wie die Ware betuigende Getuie en Getuienis hiervan is nie. Hy spreek ons “history”/aan in “His-story”.

Die “*hóé*” en die “*wát*” is onvervreembaar van mekaar in hierdie gebeure. Versoening stol nie net nie, en is duidelik ook nie stom of donker as sodanig nie, maar bewegend, lig, kommunikerend en dus getuigend. “Revelation takes place in and with reconciliation. Indeed the latter is also revelation. As God acts in it, He also speaks” (IV/3, 8). Let op hoe die een die ander ís. “It is event only as it expresses, discloses, and mediates itself” (IV/3, 8). Openbaring en versoening kan onder geen omstandighede van mekaar losgemaak word nie. Ons kan onderskei, soos inderdaad met die drieërlei amp inderwaarheid plaasvind, maar Hy is 'n onlosmaaklike enigheid, en spreek 'n onvervreembare gelyktydigheid. Geen chronologie, hiërargie of orde in die beweging van die Woord nie. Daar is 'n teologie van waarheid. Daarom kan daar nooit iets wees soos openbaring as sodanig nie, want openbaring is eenvoudig hierdie geskiedenis van Jesus Christus met ons. Openbaring is volledig in Jesus Christus gesetel, juis omrede versoening volledig in Hom gesetel is. Overgesetsynde, vir Barth kom die profetiese amp daarop neer dat Hy tegelykertyd bekendmaak wat Hy doen, en Hy doen waarvoor Hy bekend is; en kan ons byvoeg, in alle ruimte en ten alle tye, of ons dit nou wil weet of nie, só is God. Dit is die wonder van die evangelie vir die kerk-*en*-wêreld.

In 'n lang fynskrif-gedeelte tot die einde van die hoofstuk neem Barth die saak verder op deur met die tradisie in gesprek te tree. 'n Belangrike formulering waarmee Barth sy bedoeling met die profetiese amp nog verder omskrywe in die verband, is die volgende:

“[T]hat everything subsequently said from the other two standpoints had *a priori* certainty from the fact that it is attested and guaranteed by Jesus Christ Himself. But neither Calvin nor any of his successors based the precedence given to the *munus propheticum* upon this. Yet the element of uncertainty regarding the interrelating of the prophetic and other offices could have unhappy consequences. What was supposed to be the theme and content of the prophetic or revelatory action of Jesus Christ?” (14)

Dit is met ander woorde een ding om te sê die voorafgaande vorme van die versoeningsleer (priesterlike en koninklike tradisies) is ook soortgelyk in die tradisie deur ander onderskryf, maar as die profetiese dan nie ook volkome deel het hieraan nie (heimlik net ten dele hiermee omgaan, en/of ook belange en wortels op ander plekke het), dan kan die profetiese immers nie meer as profeties gereken word nie. Weer maak Barth sy punt klokhelder: Die profetiese is as sodanig 'n belangrike sleutel om abstrahering en spekulاسie te voorkom in die kerk se omgang met die Woord van God. Die profetiese etos skuil in die kerk se dissiplinerings en skoling in die lewende Woord van God. Jesus Christus as Woord van God kan nie vir die kerk – en so ook by implikasie vir die wêreld – vervaag en verword in een of ander 'n tydlose idee of beginsel wat as doel opsigself na vore tree nie. Daar kan nie iets soortgelyks daarnaas as openbaring, of selfs as “Homself” aan ons voorgehou word nie, want Hy is volkome hierdie lewende Woord van God. Net so kan die profetiese ook nie geassosieer word (of selfs gereduseer word) met 'n bepaalde deel of aspek van die openbaring nie, want Jesus Christus bestaan nie in stukke of dele nie. Hy is volkome die lewende Woord van God. Nes Hy nie “ten dele” (of in stukke) vir die kerk (en by implikasie die wêreld) is nie, net so kan ons ook nie ten dele oor Christus binne die kerk beskik nie. Die volkome Woord van God betrek ons volkome daarby. Die stryd teen

statiese kategorisering en lineêre denke word end-uit deurgevoer deur Homself met ons dienooreenkomstige getuienis daarby.

Die grootste van die vier beskrywingspunte breek nou aan, en gee veral met die titel van “The Light of life” (§69.2) uitdrukking aan die gedagtegang tot en met hier. Barth begin die profetiese amp nou met die volgende toonaangewende noot: “We begin with Jesus Christ. ... [W]e must begin with Jesus Christ. To be sure, we must also continue with Him. But continuation with Him can proceed only from a specific beginning with Him, i.e., from a Christological foundation in the narrower sense” (IV/3, 38). Barth beskryf die vanselfsprekende eens en vir altyd gelyktydigheid hiervan soos volg: “As the reconciliation is His Work, so is its revelation, in its past and present and future occurrence” (IV/3, 38). Die versoening is met ander woorde aktueel, persoonlik, en bekend. As sodanig gebeur dit ook nie “buite ons” in die sin dat ons hierby uitgesluit word nie. Versoening is openbaring moet ook nie so verteken word dat dit as ’n doel opsigself voorgehou word dat die gerigtheid na buite en die insluiting van ander daarmee ondermyn of betwyfel word nie. Die versoening openbaar juis aan ons dat “Jesus Christ does not live for Himself” (IV/3, 41). Jesus Christus is uitgaande. Sy lewe as sodanig is nie net gerig nie, maar daarin – in die spesifieke lewe – is ook die aktualiteit en relevansie daarvan vir die wêreld. *Hý is heilsgeskiedenis vir die huilgeskiedenis*. Hoe ernstig Barth dít bedoel, blyk veral verder uit die drie belangrike slotopmerkings tot die inleiding van die tema. Eerstens, as die Woord van God wie ‘die Lig van die lewe’ is, wys dit onomwonde op Sy getuienis in en deur die Bybel met “It is He who lives, not the picture. But He Himself lives only in the form which He has in the picture” (IV/3, 44). Die Skrif is Sy getuienis, en die getuienis wys op Hom wie dit as Getuie aan ons betuig. Hiervolgens is die Bybel geen plaasvervanger naas Jesus Christus nie; of, selfs ’n doel opsigself nie. Die Bybel is die Bybel soos dit heenwys na Hom. Só wys die Skrif heen na Hom as heilsgeskiedenis vir die huilgeskiedenis.

Tweedens, die kennis dat Hý leef en dus ook in die sentrum van die tyd is, artikuleer Barth nou soos volg: “‘He lives’ is very different from an abstract ‘He has lived’ or an equally abstract ‘He will live.’ ... He will live life which according to this witness He has lived, and still lives as then lived. His life is bordered neither by a No more nor a Not yet” (IV/3, 44). Daar is ook nie in enige tydsvorm ’n bepaalde afwesigheid van Hom wat ons onself moet verbeel nie. Let wel, nie net insake die verlede, hede of toekoms nie, maar ook in terme van moderniteit, of die sogenaamde post-moderne tyd; of selfs in ’n sekulêre tyd. Hiermee bedoel Barth nie dat ons Jesus Christus as ’n tydlose beginsel moet verstaan nie (juis nie!), maar as die Een wie self in Sy trou met ons onderweg is in en deur die tyd; immer sprekend en getuigend as lewende Woord van God. As ons heilsgeskiedenis is Hy is die nuwe (agste!) dag wat breek, en so helder in die tyd teenwoordig (selfs al verwissel dag en nag; of die een dag weer vir ’n ander dag). Die son van geregtigheid bestraal die huilgeskiedenis. Hy is in die tyd op so ’n wyse dat selfs die tyd geroep word om heen te wys na Hom. Dit is nie dat die tyd tot stilstand kom in Hom nie, of dat Hy tot stilstand kom in die tyd nie, maar wel dat Hy die tyd so beweeg dat dié son nie meer kan sak nie.

Dit is juis waarom dit gaan in die derde punt, naamlik dat “Jesus Christ lives is the confession of the faith which knows Him” (IV/3, 45). Barth se openingswoorde wat *Barmen* se openingswoorde aanhaal, maak nou nog soveel te meer sin. Die geloof wat hiermee bely word,

is nie op eie inisiatief en eie krag nie, want dit is Hy wat spreek, en daarom ook die gelowiges se getuienis, en nie omgekeerd nie. Hoe ons hier nuanseer is nogal belangrik, want “Hy leef en daarom is daar getuienis” (in die geval in die vorm van ’n belydenis), en nie soseer “daar is ’n belydenis en daarom is dit die getuienis dat Hy leef” nie. Enige vorm van getuienis se ontstaan en einde, sentrum en bedoeling, is nie insigself nie, maar vanuit en tot Jesus Christus as die lewe, weg, en waarheid. “In the face of the fact that Jesus lives there can be no question on man’s part of anything but *hearing, obedience and discipleship*” (IV/3, 45) [Beklemtoning – ML]. Die Christelike belydenis is nie ’n bewys (voorwaarde) dat Jesus Christus leef nie, maar ’n gevolg (vrug) dat Jesus Christus waarlik leef en dus lewegewend spreek. In hierdie konteks en verband maak Barth verskeie belangrike formulerings, soos: “[T]hat as He lives, Jesus Christ speaks for Himself, that He is His own authentic Witness, that of Himself He grounds and summons and creates knowledge of Himself and His life, making it actual and therefore possible” (IV/3, 46).

Inleidend tot die tema van die ‘Heerlikheid van die Middelaar’, voltrek Barth die velerlei bostaande beskrywings in die volgende beskrywing: “To the extent that the life of Jesus Christ as such is also *light, name, revelation, truth, Logos*; to the extent that glory belongs to it as such, to this extent it is His life, existence, act, work and deed in His third and prophetic office” (IV/3, 48). Die profetiese amp dui dus op niks minder of meer nie as dat die versoening só “hoe” is in die “wat” daarvan. Dit klink omtrent lomp gestel, en amper weersprekend dat ons hier met verligting, openbaring en waarheid te make het, maar terselfdertyd gee dit uiting daaraan dat ons met ’n uiters dinamiese en enige drie-dimensionele waarheid te make het. Wát op die vertikale as in die gelyktydige beweging tussen God en mens – in die ware God en ware Mens – gebeur het, is ook hóé hierdie God deur die tyd, op die horisontale as, in die hier en nou, ís. Wat in Jesus Christus gebeur het, *verlig, spreek en openbaar* Homself as die *waarheid* vir almal, eens en vir altyd (“once and for all”). Dié *hoe* daarvan het te make met die *wat* daarvan, en behoort integraal tot mekaar. Nog die *hoe*, nog die *wat*, is vroeër of kom later; hoër of laer. Trouens, die profetiese amp, as die *hoe* van die Woord, onderskei dit self in die bevestiging van hierdie van-Sélf-sprekendheid.

Vervolgens mag dit dalk klink asof die inleiding tot die tema nou tot ’n einde kom. Barth bly egter op die saak en penetreer dit verder met ’n volgende sirkelbeweging in die spiraalargument van hom. Bogenoemde omsirkeling gaan nog voort deur ook verder kommentaar te lewer op hoe universeel dit uitkring in onder meer die volgende: “If there had been this proper attention [to the universalism of the prophecy of Jesus Christ which is in itself so plain and self-evident to the New Testament community], there could not have been that fatal stagnation of missionary thinking in older Protestantism” (IV/3, 60). Die inherente logika hier is juis ’n beweging wat nader trek en insluit. “Its word is prophecy which combines rather than divides, which unites rather than separates, because it comes from the centre and proclaims the centre where what is above and what is below, transcendent God and lowly man, are together.” (IV/3, 63). Die universele aard van die versoening – eens en vir altyd vir almal – is nie net in ’n ruimtelike sin nie, maar het ook betrekking op die tyd, soos byvoorbeeld uitgedruk in die volgende: “The truth of the matter is that the history of Israel says earlier what that of Jesus Christ says later” (IV/3, 66).

Uiteraard is ons ook nie verras om te sien hoe Barth voortgaan om bogenoemde beskrywings van die profetiese amp met ‘lig’, ‘naam’, ‘openbaring’ en ‘Woord’ nog verder te gekwalifiseer met die volgende nie: “[T]he *life* of Jesus Christ as such is *light*, that His *being* is also *name*,

His *reality truth*, His *history revelation*, His *act Word* or Logos. We have simply ascribed to Him what the Bible calls glory and therefore His prophetic office” (IV/3, 72) [Beklemtoning – ML]. Die gronde vir enige abstrahering, spekulاسie of afdwaling na alternatiewe wêë aangaande ons kennis van die versoening en die aard van God se verbond met ons, word hiermee as’t ware nou nog verder uit die weg geruim. Die profetiese maak dit duidelik dat die noëtiese en ontiese saamval, sodat wát ons weet en ken van God in Jesus Christus, niks anders (minder of meer) is as wat in Jesus Christus gebeur nie. Die profetiese onderstreep en bevestig – waarborg en getuig – hiermee opnuut wat reeds in die eerste twee bewegings na vore getree het, naamlik dat Christologie en soteriologie onvervreembaar is van mekaar. Die omgekeerde is natuurlik ook waar, naamlik dat wat in Jesus Christus gebeur, word ook aan ons (deur Homself) bekend gemaak sodat ons dít (Hóm) kan ken.

Dit het uiteraard verreikende gevolge vir die aard, wese en funksionering van die verbondsverhouding. Jesus Christus se doen en late (met respek gesê) “ken ons”, en op grond van dié kennis, word ons geroep om ook só, dienooreenkomstig, in Hom te handel. “If we exist as those who know, we can and should be also those who confess. And in this case our confession will not lack substance, solidity and weight. Nor will it lack veracity” (IV/3, 77). Trouens, Jesus Christus se doen en late “ken ons” in meer as een sin van die woord. Hy “ken ons” baie duidelik, deurdát in wát Hy doen, ook tegelykertyd aan ons bekend te maak. Dit dui op ’n oneindige liefde vir ons wat tegelykertyd vir ons *ken*, *beken* en *bekend* is. Hy ken ons duidelik beter as wat ons onself ken. Hy ken ons end-uit tot in die verre vreemde land waar ons onself bevind, en Hy ken ons end-uit tot by Sy ewige tuiste en woning waar ons behóórt. Hy ken ons in ons huil, en juis daarom in Sy heil. Hy ken ons só dat ons Hom kan ken. Hy ken ons só dat ons waarlik ook weet wie ons is. Hy ken ons só dat ons kan weet versoening is ook openbaring. Hy ken ons só dat ons niks anders ken as om Hom te wil ken nie. Hy ken ons en daarom ken ons Hom; en kennelik nie omgekeerd nie. Hy ken ons in roeping, en ons ken Hom “met ander woorde” in aanroep.

Jesus Christus wie ons ken, beken, en mee bekend is, roep ons tot dienooreenkomstige getuienis daarvan. Ons kan onself eenvoudig nie meer anders sien as mense wie hierdeur aangespreek is nie. “This is why we can see ourselves only as those who are asked. ... A mute and obscure God would be an idol. The true and living God is eloquent and radiant. ... He does not merely become this when we perceive and accept Him as such” (IV/3, 79). Tog moet ons nie té vinnig onself hier vooruitloop en té gou en té veel onthul oor wat dit onvermydelik vir ons beteken nie, want daarby sal ons nog waarlik kom. Daar is ’n belangrike punt wat dit alles voorafgaan en stempel, en dit is dat *wát Jesus Christus doen waarvoor Hy bekend is, is Hy voor bekend in wát Hy doen*. Hy is bekend in wát Hy doen, sowel as in hoé Hy dit doen. Daar is geen gebrek of kortsluiting verbonde aan die versoeningsleer wat enige voltooiing, aanvulling of voortsetting nog benodig nie. Wie Hy is en wat Hy doen, spreek vanself. Dié Waarheid spreek vanself. Dié Waarheid wil uit. Die profetiese amp as ‘Lig van die lewe’ is niks minder of meer as die spreekwoordelike “waarheid op die lappe” nie. “[I]t is not accidental or external to him, but essential and proper, to declare Himself.” (IV/3, 80). Wie Hy is, is wat Hy doen, en dit is insigself “eloquent and radiant” (IV/3, 81). Die profetiese amp dui op die son van geregtigheid wat ons bestraal. Die waarheid van die versoening is volkome in die sin dat “there is no need to establish or justify its radiance from some other point” (IV/3, 82). Hierdie werklikheid gaan enige ander moontlikheid vooraf. In die waarheid wie só straal – spieël van die Woord – sien ons waarlik die beeld van God. Insigself is die Woord sprekend, lewend, verliggend. Roeping

tot die bediening van die profetiese Woord kan opsigself niks minder of meer as dit eggo (hoor, vertrou en gehoorsaam) nie.

Tot sover die inleiding en breë oriëntasie aangaande Jesus Christus wie in sy profetiese amp nie net waar is nie, maar dit ook uitstraal. As die waarheid is Hy ook stralend. 'n Nuwe spiraalbeweging begin nou as't ware waarin die fokus nog verder voortbeur en wys op die stralende, sprekende, gaande, verliggende aard van Hom. Hy word nie bekend in die algemeen nie, maar as *enig* in Sy soort. Die inherente partikularisme verbonde aan die voorafgaande, is nou voorop en duidelik. Hierdie beweging se fokus wentel om "Jesus Christ is *the* light of life" (IV/3, 86). Die profetiese amp en die inleidende woorde van die Barmen Verklaring (die aanvangswoord en tese waarmee §69 begin) ontplooi verder aan die hand van die volgende: "Jesus Christ as attested to us in Scripture is *the one* Word of God whom we must hear." Die eksklusiwiteit daaraan verbonde, omvat die ganse wêreld; soos verder uitgespel in die volgende vier opmerkings.

Eerstens, alle twyfel word uit die weg geruim dat die openingswoorde van Barmen nie anders kan as om Christologies verstaan te word nie. Dit is 'n heenwysing en getuienis aangaande Jesus Christus. In 'n belangrike proses van verdere onderskeiding, bevestig Barth wat Hy ook van te vore hieroor gesê het, naamlik dat die Bybel is die Woord van God in hierdie Christologiese sin en lig. Die Bybel as sodanig is die Woord van God soos dit heenwys en getuig van Jesus Christus. Die Bybel is nie 'n vanselfsprekende Woord van God nie (biblisisme), want die Bybel wys weg van die self en getuig oor Jesus Christus wie hierdeur so van-Self-sprek tot ons. Nog Jesus Christus, nog die Skrif, en nog kerklike verkondiging is insigself die Woord van God. In hierdie *enige* drieërlei vorm kom die Woord van God na ons toe. Die gesag van die Skrif word juis gerespekteer en gehandhaaf deur dít nie te setel in die wete dat dit "oor" God/Woord handel nie (en so as't ware selfstandig en op eie bene naas Hom kan staan), maar veel eerder te laat spruit as komende *van* God/Woord (volkome afhanklik en luisterend na Hom). Jesus Christus is só innig sprekend as die enige Woord van God. Die getuigende drieërlei vorm en band tussen kerklike verkondiging, die Skrif, en Jesus Christus, word hiermee opnuut bevestig op so 'n wyse dat dit nie van-self-sprekend is nie, maar veel eerder dui en neerkom op Sy van-Self-sprekende aard as die begin, einde, en middel hiervan. Die kritiese afbakening, kom neer op die volgende:

"In sum, our statement distinguishes the Word spoken in the existence of Jesus Christ from all others as the Word of God. When we think of these others, we do well to include even the human words spoken in the existence and witness of the men of the Bible and the Church. In distinction from all these, Jesus Christ is the one Word of God. There are other words which are good in their own way and measure. There are other prophets in this sense. We shall return to this point. But there is only one Prophet who speaks the Word of God as He is Himself this Word, and this One is called and is Jesus. This is the substance of our statement, not more but also no less" (IV/3, 99).

Tweedens, waarop die voorafgaande verder dui, is dat Jesus Christus dié Woord van God juis in die *volkome* en *volledige* sin tot ons spreek. Hy spreek vir en van Homself as *lewende* Heer anderkant die graf op 'n genoegsame en heldere wyse vir ons. Barth verwoord hierdie insig soos volg in 'n besonders goeie formulering:

"As this one Word He does not need to be completed by others. If we are to speak of completion, we must say that, as and because He is the living Lord Jesus Christ, He is engaged as the one Word of God in a continual completion of Himself, not in the sense

that the Word spoken by Him is incomplete or inadequate, but in the sense that our hearing of it is profoundly incomplete” (IV/3, 99).

Weer is die implikasies of veronderstellings hieraan duidelik, naamlik “He [cannot] be enclosed with other words in a system superior to both Him and them. ... He wholly escapes every conceivable synthesis envisaged in them” (IV/3, 101).

Derdens, die aanspraak dat Jesus Christus die enige Woord van God is, berus natuurlik op wat hierbo reeds gesinspeel is, naamlik “Jesus Christ actually shows Himself to be the one Prophet of God ... [He alone] can make Himself known as this one Word” (IV/3, 104). Jesus Christus as die enige profetiese Woord is tegelykertyd stralend van Homself en die lewe. Hierdie Woord het dit om hierdie lewe van Hom, en dit is lig insigself; vir die ganse wêreld goeie nuus.

“Now Jesus Christ is also the light of this life. In itself and as such this life is Word, revelation, *kerygma*. The life of this High-priest and King is as such also His life as Prophet. This life, and in the form of this life God Himself, speaks with the world reconciled in it. It speaks within human history and all the diverse histories of individuals” (IV/3, 106).

Die vierde en laaste opmerking wys op nog ’n verdere dimensie verbonde aan die ‘Heerlikheid van die Middelaar’ as die enige Woord van God. Die vraag ter sprake het dit oor die verhouding tussen Jesus Christus as die enige Woord van God (soos betuig in die Skrif) wie ken en geken wil word (vgl. IV/3, 110). Dit is om verskeie redes ’n belangrike nuwe vraag wat by Barth na vore tree. Hy wil hiermee die eksklusiewe en uitsluitende aard van die een Woord van God (Jesus Christus) beklemtoon, maar terselfdertyd ook wys op hoe omvattend en insluitend hierdie enige Woord van God (Jesus Christus) in sy profetiese amp is. Barth se kenmerkende partikularisme met Jesus Christus as ’n profetiese Woord beskik ook oor ’n besondere inklusiwiteit. Enersyds dui dit op die Woord wat in die middel posisie inneem, en andersyds as’t ware die ganse ruimte omsirkel met Sy lig. Vervolgens is die enige eksklusiewe Woord van God nie geslote en na binne gekeer nie, maar uitgaande, sprekend, en verliggend tot op die verste horison. Hiermee probeer Barth nie ’n agterdeur oopmaak waarby natuurlike teologie kan insluip nie, inteendeel. Hoe genoegsaam, volledig, en omvattend die enige Woord van God is (en uitaard gehoor, vertrou en nagevolg kan word), word juis hiermee onder ons aandag gebring. Barth omskryf die kriteria in die verband soos volg:

“[I]n order to be true, and therefore to be words of genuine prophecy, such words must be in the closest material and substantial conformity and agreement with the one Word of God Himself and therefore with that of His one Prophet Jesus Christ. The truth proper to the one Word of God must dwell within them. Applied to such words, ‘true’ must imply that they say the same thing as the one Word of God, and are true for this reason” (IV/3, 111).

Dit lei tot nog verdere onderskeidende maatstawwe in hierdie kriteria, naamlik dat alhoewel die Woord daarin kan skuilgaan, kan hierdie woorde nie as sodanig voorgee en voorgestel word as Woord van God nie. “Even as true words of God, they must still distinguish themselves from this one Word, keeping their distance and conceding and accepting the fact that it alone is truth” (IV/3, 111). Anders gestel: Die herkenbaarheid en onderskeiding aangaande hierdie woorde is juis daarin gesetel dat dit nie in die plek van die Woord na vore wil tree nie; of, selfs naas dit wil stelling inneem as ’n bepaalde aanvulling of alternatief tot die Woord nie. Die waarheid

daaraan verbonde kom op die lappe soos dit heenwys na die Woord van God as die enige Woord van God. “Neither objectively nor subjectively may they have any other intention than to correspond to it and thus to confirm it” (IV/3, 111). Kortom, waar dit gebeur, is die rede en gronde hiervoor niks en iemand anders as die enige Woord van God wie dit so aanspreek en laat spreek om te spreek van Hom nie.

Dit is tog duidelik dat Barth nie hiermee enige vorm van natuurlike teologie uiteindelik wil aanvaar nie. Dit is egter nie al vrese wat in dié verband besweer moet word nie. Die ander moontlike bedreiging om te bedink, is of die rol en belangrikheid van die kerk en haar verkondiging nie hiermee by implikasies ondermyn word nie. Het ons dan, siende die Woord ook elders kan opklink en getuig, in beginsel die kerk nie meer nodig in die verkondiging van die Woord nie? Hierop antwoord Barth met ’n voorsmaak van wat later nog kom, naamlik dat die Christelike geloofsgemeenskap wie die Woord van God ken, juis in die aanhoor en toeëiening van Hom, ook die volgende heimlik (lees: *uitgaande* met vreugde) kan onderskryf:

“[W]hen it hears them, can find itself lightened, gladdened and encouraged in the execution of its own task. The community is not Atlas bearing the burden of the whole world on its shoulders. For all its dedication to the cause which it represents in the world, the cause is not its own, nor does the triumph of this cause depend upon it” (IV/3, 115).

In hierdie konteks is dit belangrik om die onderliggende motief en refrein aan Barth se argument korrek te identifiseer. Die oënskynlike horisontale aksent wat sy argument hier kenmerk, het heimlik ’n groter doel voor oë, naamlik om juis die kerk te sensitiseer vir die heerlijkheid van die Middelaar. Nog sekulêre gelykenisse van die koninkryk, nog die roeping van die kerk, is in hierdie konteks dié eintlike fokus. Meer nog, indien ons hierop wil fokus, mis ons nie net wat Barth eintlik vir ons wil uitwys nie, maar sal ons in elk geval ook nie die sekulêre gelykenisse herken nie. Die fokus op die heerlijkheid van die Middelaar is die sleutel wat die kerk se getuigenis ontsluit en die wye heerskappy van die Woord vir ons openbaar. Anders gestel: Enige statiese – en vanselfsprekende – kategorisering met die Woord van God wat dit kaap, na-binne laat keer, en toesluit as ’n besitting met eksklusiewe eiendomsreg vir die kerk, ondermyn die heerlijkheid en gesag van hierdie Woord. Net soos dit nie vanselfsprekend is dat ons die Woord outomaties en “van nature” (op grond van menslike vermoë en kapasiteit) verwoord nie, net só is dit allermens vanselfsprekend dat ons ook nie die Woord in ’n wyer sfeer van die samelewing en wêreld kan verwag nie. Enige vanselfsprekendheid na watter kant toe ook al, moet verwerp word. Al vanselfsprekendheid wat hier vanselfsprekend is, is dat dié Woord van-Self-*sprekend* nie deur enige sfeer of grens ingeperk en aan bande gelê kan word nie. “For Him neither the militant godlessness of the outer periphery of the community, nor the intricate heathenism of the inner, is an insurmountable barrier” (IV/3, 121).

Om na gelang van bogenoemde te dink die kerk se rol en belang word ondermyn, mis ongelukkig die hoë verwagtinge wat Barth koester van die kerk se hermeneutiese vaardighede binne die groter konteks waarin ons onself bevind. Die insig dat die kerk nie alleenlik die Woord verkondig nie, is nie om eersgenoemde te ondermyn of te relativeer nie. Inteendeel, dat ons dit nie alleenlik doen nie, wys veel eerder op hoeveel te meer ons kan sien en hoor. Kontra die vrese, is Barth eintlik besig om die verwagtinge aangaande die kerk heelwat hoër te stel. Dit is nie dat hy hiermee die kerk van verantwoordelikheid ontnem en minder van hul meteens

verwag en veronderstel nie, intendeel. Wie die Woord wyer kan erken, sal seer sekerlik ook die Woord meer indringend kan bedien en onder woorde bring.

“How many signs He may well have set up in both the outer and inner darkness which Christianity has overlooked in an unjustifiable excess of scepticism, to the detriment of itself and its cause! ... The more seriously and joyfully we believe in Him, the more we shall see such signs in the worldly sphere, and the more we shall be able to receive true words from it” (IV/3, 122).

Só ’n vervaging van die grens is beslis geen uitwissing van die grens nie. Die grense word wel verskuif wat ’n bepaalde relatiwiteit meebring in die eksklusiewe verhouding tussen kerk en Woord, maar nes die Woord verby die binneste sfeer van die kerk strek en die wêreld omspan, net só verwag ons ’n groter bekendheid en frekwensie van die Christelike belydenis wie tog *kennelik* naby aan die sentrum met die Middelaar leef. Anders gestel: Indien daar werklik geen beperking aan Jesus Christus se profetiese heerskappy en heerlikheid is nie, dan soveel te meer tog die verwagting om die Woord te hoor (en vertrou en te gehoorsaam) onder die Christelike geloofsgemeenskap wie nie anders kan as om ook daarvan te getuig nie. Let wel, alhoewel ons dié Woord oral kan hoor, is die verwagting daarmee juis geskep om dít vanuit die gemeenskap van Christene te hoor; mense wie klaarblyklik reeds weet Hy ken ons, en Hy ken ons baie goed. Die Christelike geloofsgemeenskap verwater nie teen hierdie agtergrond nie, intendeel. Dié verwagtinge aangaande die kerk se kennis en getuienis, is nog soveel te meer hoër as wat ons vroeër gedink het. Die belang van die kerk se openbare stem word nie ondermyn nie, maar juis hiervolgens benadruk.

Terselfdertyd moet ons ook in gedagte hou dat hierdie waarheid spreek nie in grade, persentasies, of stukke nie, maar as indirekte en implisiete vorm van die Woord. As heenwysing reflekteer en weerkaats dit getuienisspreke van Hom. Afgelei van die wese en aard van die Woord, stel Barth dit soos volg: “Hence they do not express partial truths, for the one truth of Jesus Christ is indivisible. Yet they express the one and total truth of JC from a particular angle, and to that extent only implicitly and not explicitly in its unity and totality” (IV/3, 123). Trouens, herkenbaarheid hiervan is juis na gelang van hoe die Skrif se getuienis in Sy volheid en enigheid hierin spreek. “It will not lead its hearers away from Scripture, but more deeply into” (IV/3, 126). Meer nog: “[T]hey will have for it in indissoluble unity the character of affirmation *and* criticism, of address *and* claim, of a summons to faith *and* a call to repentance, *and therefore of Gospel and Law*” (IV/3, 128) [Beklemtoning – ML]. Só gestel is dit waarlik ’n ontmoeting met die Woord soos ons deur die verskillende liturgiese momente en bewegings gaan wat hierdie verbondsverhouding kenmerk. Daar is ’n aanhoor *en* viering van die Woord; ’n versameling/byeenkom *en* uitsending/sturing; aanbidding *en* verootmoediging; skuldbelydenis *en* vryspraak; lofprijsing *en* voorbidding; klag *en* danksegging; kortom, die bewegings van die vertikale as, sowel as die van horisontale teleologie, weerkaats Sy volheid in so ’n ontmoeting met die Woord. “A word which merely pacified and confirmed, or unsettled and shattered, would by its very nature reveal that it had nothing whatever to do with the one truth of Jesus Christ, that it was not then a true word, and that it should not therefore be heard” (IV/3, 130).

In ’n relatief klein (een paragraaf) fyn-skrif teks meld Barth wat ons reeds hierbo sterk aangevoel het, naamlik dat die beweegrede, motief en bedoeling van hierdie bespreking die heeltyd wil heenwys op die ‘heerlikheid van die Middelaar’, en nie soseer wil fikseer op die

name, gesigte, adresse en datums (koördinate) van sulke sekulêre gelykenisse van die koninkryk van God waarin die Woord tot ons spreek nie. Ons kan hierdie gelykenisse slegs verstaan in verhouding tot Jesus Christus, en die punt is juis dat dit heenwys en getuig van laasgenoemde (anders is dit juis nie dit nie). Die punt van die bespreking is immers om die Woord se (bewegende, verspreide, en ope) gesentreerdheid te benadruk.

“[I]t is to be noted that, surprising though it may seem, in our whole development of the problem of these other words we have not adduced a single example, nor mentioned an event or trend or movement, nor referred to a new and singular or common and general phenomenon in political, social, intellectual, academic, artistic, literary, moral or religious life, to which there might be ascribed the character of a true word of this kind. ... [F]or a radical investigation of this question we have had to set aside anything that might distract from the matter itself. ... What is not doubtful and contestable is the prophecy of the Lord Jesus Christ and its almighty power to bring forth such true words even *extra muros ecclesiae* and to attest itself through them” (IV/3, 135).

Hiermee is dit duidelik dat Barth die sirkel in die spiraalbeweging aangaande ‘die heerlikheid van die Middelaar’, die heerskappy van die profetiese Woord, amper voltrek. Daar is wel in die samevatting na die einde nog ’n laaste rondte waarin hierdie waarheid se verbondenheid aan die skepping, juis sy basiese tese nog verder benadruk met onder meer formuleringe soos die volgende: “[I]t is grounded, but not in and of itself. But we see this as we listen to the Word of God, not as we listen to that spoken by the creature” (IV/3, 149). Vir Barth gaan dit deurgaans in die bespreking nie net om die Woord wie Lig as sodanig is nie, of uiteraard nie net om die wêreld se ligte as sodanig nie, maar juis om die kritiese onderskeiding en perspektief (verligting) wat die Woord van God op die wêreld se “glans” openbaar. Nog die skeiding, nog die verwarring met mekaar, maar juis *die krities verligte verhouding* waarin die profetiese Woord die werklikheid van die versoening aan ons blywend en deurgaans openbaar. Barth som die posisie teen die einde soos volg op:

“To relativise means critically to set something in its limited and conditioned place. But it also means positively to set it in the relationship indicated by the limits of this place. When and where God causes His own final Word to go forth within the cosmos and its lights and word and truths, the latter are set in their place but also in the appropriate relationship” (IV/3, 163).

Barth se kritiese posisie in hierdie gedeelte is onomwonde duidelik, maar kenmerkend nie in terme van afstand nie, maar van *nabyheid*. Trouens, ons sou kon benadruk dat juis vanweë hierdie kritiese posisionering, is dit ook inherent só positief en konstruktief. Nog God, nog mens of wêreld, is hiervolgens in abstraksie, stilstand of duister gehul. Die naam, gesig, gelaat en adres en diepste bedoelinge van die konteks, ruimte en partye binne hierdie verbond, is nou bekend en straal as’t ware. Sy lewe verlig. Die eksklusiewe kritiese posisie van die profetiese Woord, openbaar ’n besondere inklusiewe en omvattende perspektief op die wêreld. Slegs in hierdie verhouding is daar ruimte vir onderskeiding, insig, én heenwysing na Jesus Christus, wie die Oorwinnaar is.

Teen die agtergrond breek die tweede groot beskrywingspunt aan waarmee die ‘Heerlikheid van die Middelaar’ na vore tree, naamlik “Jesus is Victor” (§69.3). Soos gebruikelik is daar weer

baie herhaling van wat ons tot en met hier gehoor het. Die herhaling is enersyds vanweë ons hier met 'n "history" te make het, en andersyds in die "history" nog 'n aksent ontdek om uit te spel, naamlik dat dit 'n duidelike doel, 'n *bedoeling* en *bestemming*, vir ons inhou. Daar is 'n doel aan dié Stem, en dié Stem is onderweg na Sy doel: "He is also the Prophet, Herald and Proclaimer of the name hallowed in Him, the kingdom come in Him, the will of God done in Him on earth as it is in heaven" (IV/3, 165). Die nuwe aksent het dit nou juis om die verbondenheid tussen Jesus die Profeet en Sý geskiedenis waarmee ons midde in die wêreldgeskiedenis onderweg is. Anders gestel: Die oorvertel van die heilsgeskiedenis openbaar ook huilgeskiedenis; die weerstand, teenstrydighede, en weerspreking van Hom. Daar is 'n 'dinamiese teleologie' verbonde aan "His-story", en ons hoor dit op vele wyses (vgl. IV/3, 168). Die uitdagende titel waaronder hierdie strydende oorvertelling kan geskied, is 'Jesus is Oorwinnaar'. Naas die sleutelwoorde wat ons sover gehoor het (lig, lewe, enige, Woord, openbaring, wêreld, verkondiging), is daar nog 'n sleutelwoord in hierdie woordryke reeks, naamlik 'oorwinning'. 'Oorwinning' dui weer uiteraard op verskillende woord-bondels soos "stryd, konflik en gevare", "vreugde, genot en bevryding", en "uitkoms, vervulling en bestemming", wat onvermydelik realiseer in hierdie verhaal van Hom.

Soos ons in die voorafgaande bespreking bewus geword het van die wye perspektief wat die profetiese Woord aan ons bied, word hierdie perspektief nou nog verder benadruk en as't ware in volle perspektief geplaas met Jesus Christus wie dié Oorwinnaar is. Anders gestel: Alles in ag genome tot en met hier – 'n Profetiese Woord wie "*van-Sélf-sprekend*" gelyktydig *gebeur* en *uitgaande voortgaan* met belofte en *waarborg* tot by Sy eintlike *bedoeling* en *bestemming* – is niks minder of meer as Hy wie in dié hoedanigheid ook die Oorwinnaar is nie. Hy het nie net as Oorwinnaar uit die stryd getree nie, maar ook as Oorwinnaar in die stryd getree, en dit is *blywend*. Hy die Oorwinnaar is ook nie klaar met sy oorwinning nie, want Hy is midde daarin *blywend*. Hy is die middelpunt van die oorwinning, en daarom ook as die Verkondiger hiervan, dié Oorwinnaar. Hierdie inleidende perspektief oor "Jesus = Victor" verwoord Barth soos volg:

"The equation made in this saying thus forbids us to take with equal seriousness both light and darkness, both Jesus and the contradiction and opposition which He meets. It certainly forbids us to take the contradiction and opposition even more seriously than Jesus. ... He and He alone is *Kyrios*" (IV/3, 172).

Barth verantwoord hierdie benaming ook in gesprek met Berkouwer (1954) wie Barth se posisie beskryf as "The Triumph of Grace". Hierop lewer Barth die volgende belangrike kommentaar:

"[T]he statement needed is so central and powerful that it is better not to paraphrase the name of Jesus, but to name it. ... [W]e are not concerned here with the precedence, victory or triumph of a principle, even though the principle be that of grace. We are concerned with the living person of Jesus Christ. ... He Himself is present as the Victor from the very outset" (IV/3, 173).

Aan die hand van 'n lywige gesprek met Berkouwer in die fynskrif-teks, is dit veral Barth se vierde en laaste punt wat die relevansie hiervan laat tuis kom onder die nuwe subtema van Jesus wie die Oorwinnaar is. Let wel, 'Jesus' nie as 'n 'idee' (beginsel of sisteem) nie, of in 'triomfantlike' euforie wat die indruk skep van 'n sweem-bestaan, skynheiligheid en abstraksie waarin Hy nou (of toe of later) gehul word, maar juis by name ('Jesus') in die konkrete en besonderse werklikheid van Sy geskiedenis as 'n ware ontmoeting met ons geskiedenis.

“Jesus! And we cannot avoid using such words as ‘conflict’ and ‘event’ to describe what is before us. To say ‘Jesus’ is necessarily to say ‘history,’ His history, the history in which He is what He is and does what He does. In His history we know God, and we also know evil and their relationship the one to the other – but only from this source and in this way” (179).

Die tafel is nou gedek om indringend met die volgende vraag om te gaan van ‘Hoe weet ons waarlik van die versoening?’ (IV/3, 180). Barth wil hierop antwoord deur veral uit te wei oor die “historical, dramatic and warring character of the reconciliation of the world with God” (IV/3, 180). Anders gestel: Is die profetiese Woord werklik so indringend? Dit mag dalk spreek, maar spreek dit ons waarlik aan? Dit mag dalk Self vir Homself praat, maar praat dit waarlik selfs mét ons? Hy mag dalk vir Homself praat, maar praat Hy *waarlik* met óns? Hoe deurdringend is die profetiese Woord vór ons? Getuig Hy inderdaad tót ons? Is dié God in woord en daad inderwaarheid by ons?

Die eerste versie as antwoord op die vraag lui soos volg:

“*Whatever it may or may not mean for us subjectively; whatever may be its reflection in our consciousness, the fact that reconciliation is also revelation and Jesus Christ lives and works as Prophet means that objectively we can no longer be remote from Him in a private sphere, but that we are drawn into His sphere, into what takes place in Him. This occurrence becomes objectively our own experience. We experience here what takes place there in the supposed but only apparent ‘there’ which in reality encloses our here and in which our here is also there. That man’s here (and he himself in his here) is truly there; that the there of that history is here in reality man’s own history – that is what is disclosed as reconciliation is also revelation and Jesus Christ acts also as Prophet. In His prophecy He draws the logical conclusions of His own well-founded claim to lordship over the whole world and all men*” (IV/3, 182) [Beklemtoning – ML].

“Buite ons” in Jesus Christus het dit *reeds met ons gebeur*, of ons dit nou weet of nie. “Buite ons” dui op Hom wat ons ingesluit het by die gebeure, in plaas van andersom. Hy is buite ons, maar ons is nie buite Hom nie. Ons het Hom nie ingesluit nie, maar Hy vir ons. Dié objektiwiteit bepaal ons subjektiwiteit. Dit is hoekom dié daar-en-dan ook ons hier-en-nou ís. Die versoening is in Jesus Christus vir ons geaktualiseer. Die Profeet kan as’t ware nie anders as om volkome die gebeure in die “*voorafgaande*” Priesterlike en Koninklike amp aan ons volledig en *uitgaande* bekend te maak nie. Die gebeure as werklikheid word nou aan ons verkondig. Hierdie verhaal is ons ware verhaal, menende Jesus Christus maak ons lewens “in Hom” aan ons bekend.

Die enigheid van die Woord – verwysende in die konteks veral na die onvervreembare vorme in die drieërlei amp van Jesus Christus – dui op die Profetiese wat ons kennis bewerk deur hierdie gebeure aan ons bekend te maak. Die bekendmaking hiervan bevestig die historiese werklikheid daarvan soos ons skynkennis van ’n neutrale en/of passiewe bestaan omvorm word tot ’n doelgerigte lewe wat verliggend skyn. Dit is ’n egte en ware ontmoeting wat plaasvind in hóé Hy die wát van ons versoening bemiddel. Die “dat” van die “wat” sluit enige afsydigheid en/of afstandelikheid uit by hierdie werklikheid. Jesus Christus ken ons ook in ons kennis van Hom. Hy ken ons veral in ons bekentenis. Hy beken ons en daarom is Hy ook waarlik bekend aan ons. Hy ken ons só dat ons Hom voortaan sal ken in alle weë. Die boodskap van die Profeet is ’n beweeglike boodskap; ons is nou met die kennis beweeglik in Hom.

Nie almal wie dit hoor, wil dit noodwendig ken nie. Lusteloosheid bied nog weerstand, veral soos dit bekend word as 'n "open contradiction" (IV/3, 186). Die openbaring van die versoeningsgebeure bied nie net kennis hiervan nie, maar in die proses ontbloeit dit ook die ongegronde weerstand (onkunde) hierteen onder hul wie nog "spartel" daarteen. Watter kant toe ook al, dit is duidelik hoe *gebeurlik* die gebeure as sodanig is. Barth vat dit soos volg saam: "[I]n the prophecy of Jesus Christ we are dealing in a most emphatic way with the historicity of the atonement in general and as such" (IV/3, 191). Die bekendheid hiervan dui op 'n besliste intensivering van die geskiedenis waarin tegelykertyd die werklikheid van die gebeure met die "weg, lewe en waarheid" – sowel as die gespook met die "onmoontlike moontlikheid" – in die ope is. Die gebeure en ontmoeting met die Woord in sy profetiese amp is nou 'n ope geheim.

Let wel, dit is onderskeidende kennis, en nie skeidende kennis nie. Ons wie dit hoor, bevind ons self midde in hierdie stryd. Die kennis is getuienis aangaande dié geskiedenis. Dit is konkrete kennis wat nóg romantiseer, nóg demoniseer. Dit is kennis wat onderskei, en juis daarom is daar 'n bekendheid en bekentenis aangaande hierdie kennis van die profetiese Woord. Dié geskiedenis laat geen statiese en abstrakte verabsoluttering na enige kant toe nie. Barth vat dit soos volg saam: "The prophecy of Jesus Christ gives us a part in the existence in which it takes place itself, and in so doing it palpably displays its own concrete historicity" (IV/3, 193). In die lig hiervan benadruk die teks die konkrete en strydende geskiedenis van die profetiese Woord soos volg:

"Hence it is better to abandon the term 'dialectic' and to replace it quite simply by that of history. In itself and as such the Word of God is historical. It takes place in glory, but also in conflict with the opposition and contradiction of the world before it is heard in the world and there is converse between God and man. It is because the biblical witnesses receive and must attest it in its own historical concreteness that they must understand and address the existence of the men to whom they speak, not dialectically, but in the historical concreteness corresponding to that of the Word of God itself, so that they are seen to be both those who already know and those who do not yet know, and their existence is regarded as existence in this antithesis, existence on the way characterised by this antithesis" (IV/3, 195-196) [Beklemtoning – ML].

Barth ontgryp (tot 'n mate) die spanning wat tot by breekpunt opbou in die bogenoemde wanneer hy stel dat "[t]he antithesis can arise only to show that it has no solidity and therefore to move to its overcoming" (IV/3, 196). 'Jesus is Oorwinnaar' juis midde in hierdie geskiedenis. Wat in die voorafgaande gebeur het – 'Die Heer as Knecht' & 'Die Knecht as Heer' – word hiermee benadruk en bekend. Hy is nie Oorwinnaar in die vae, algemene abstraksie nie, maar juis in die volle konkrete en besonderse tye en ruimtes waar ons onself ook al mag bevind. Só kan ons opnuut bevestig dat Hy as Oorwinnaar tegelykertyd *uit* die stryd getree het deur juis *in* die stryd te tree, te bly (blywend), én Homself enduit só te laat geld as Oorwinnaar van die stryd. Die karakter, bedoeling en motief van die voorafgaande vorme van die versoeningsleer is nou tegelykertyd bekend en onderweg. Die dinamiese beweging op daardie vertikale as beurt vorentoe op die horisontale as. Die ontmoeting tussen hemel en aard is 'n egte ontmoeting, en juis daarom is dit onderweg met die geskiedenis. Die stryd in en om die geskiedenis is nou bekend. Nie net het dit plaasgevind nie, maar Hy is by ons midde-in dit; en met die uitslag reeds bekend, is Hy met ons onderweg daarheen. Die versoening het die volledige en volwaardige karakter van 'n wen-stryd (en nie 'n wedstryd nie, en nog minder 'n

weddenskap) met die getuienis van oorwinning oor die onkunde en magte van duisternis. Hierdie beweging kenmerk die profetiese Woord:

“[Jesus Christ] has a definite *telos* and direction in which it cannot result in defeat or stalemate but only in the triumph of knowledge over ignorance. This means that the antithesis which determines the existence of man can be understood only dynamically and teleologically. Even as man knows, he does not know. In his very knowledge he is hindered and hampered by his ignorance. Yet in his ignorance he is visited, startled and set moving in the opposite direction by his dawning knowledge. Darkness still threatens his light. But with a far more serious threat, the light now threatens his darkness” (IV/3, 197).

‘Jesus die Oorwinnaar’ wie juis só tegelykertyd “in en uit” (nie as strydig nie, maar strydend) in die stryd bly vorentoe tree en beur, is juis ook so in hierdie wen-stryd met ons. Hierdie stelling dui op Sy geskiedenis wat ook nou ons geskiedenis skryf. Sy geskiedenis wil geken word in die sin dat die profetiese Woord ons lewe wil skryf. Die wêreld vir wie Hy in die stryd getree het, die wêreld vir wie Hy ken, is ’n wêreld wat Hy graag wil hê Hom moet ken. Dit dui op die volgende: “This wider and new history following and corresponding to the event of atonement is the Christian knowledge established, awakened and fashioned by the revelation, manifestation and prophecy of Jesus Christ” (IV/3, 211). Die stryd wat ons assosieer met Jesus Christus as die ‘Middelaar’, veronderstel tegelykertyd konflik op die vertikale en horisontale as; of, beter gestel, die stryd tussen God en mens, hemel en aarde, is ook vir Hom ’n stryd op dees aarde tussen mens en die res van die skepping. Die openbaringsgeskiedenis “reproduces itself” nou in die vorm van die profetiese amp (IV/3, 212). Die profetiese amp gee aanleiding tot “self-multiplying history”. Barth beskryf dit in ’n belangrike formulering soos volg: “For it does not merely take place in its two basic dimensions as man’s justification before God and sanctification for Him. In so doing, it also transcends itself in a third dimension grounded in the first two” (IV/3, 212). Jesus Christus is Oorwinnaar, bedoelende lewende en midde-in hierdie geskiedenis, besig om Sy heilsgeskiedenis in ons huijsgeskiedenis te skryf.

Die feit dat Hy ‘Oorwinnaar’ is, blyk ook baie duidelik vanuit die belangrike onderskeiding wat gehandhaaf word tussen wie Jesus as die Woord van God is (objektief en onties), en ons kennis en deelname daarin (subjektief en noëties) (IV/3, 213). Nog die een, nog die ander, word oorweldig in hul verhouding met mekaar, sodat dít blywend bly in die bogenoemde onomkeerbare orde. Jesus Christus as ‘Oorwinnaar’ en die ‘Ware Getuie’ bly “primarily active Subject” in hierdie verhouding waarin hy ons geskiedenis “embrace, control or determine” (IV/3, 214). Ons kennis van Hom bestaan daarin dat ons deel het aan Sy liggaam, waarvan Hy die Hoof is.

Bogenoemde aksent op onderskeiding is belangrik, dog word die twee geskiedenis ten nouste op mekaar betrek in die geskiedenis van die versoening. Die onderskeiding is geen skeiding nie, en juis daarom is daar nou sprake van ’n wedersydse deelname wat kan korrespondeer. In hierdie konteks tree die uiters dinamiese en drie-dimensionele werkinge van die drieërlei amp soos volg na vore:

“A reconciliation which did not have Christian knowledge as its consequence would not be that which reveals itself; and a knowledge which did not have this self-revealing reconciliation as its presupposition would not be Christian knowledge. If Jesus Christ is not High-priest and King without the whole people of those justified and sanctified

in Him, He is not Prophet without the Christians called by Him to a knowledge of His high priestly and kingly work and therefore of their justification and sanctification, together with others still to be called to this knowledge through their ministry. Similarly there can be even less question of Christians apart from the Prophet Jesus Christ who calls them to knowledge of the reconciliation which has taken place in Him and therefore of their Christian standing; and even less question still of a Christian existence which either rests in itself or oscillates between its own heights and depths, but either way understands, interprets and declares itself and finds in Jesus Christ only its symbol or slogan” (IV/3, 215).

‘Jesus is Oorwinnaar’ in die sin dat die inhoud van die versoening waarlik aan ons bekend gemaak word. Wat ons weet en ken, is wat Hy aan ons bekend maak; en wat Hy aan ons bekend maak, is dié gebeure as sodanig. Hy is die ‘Ware Profeet’ vanweë die enige en gelyktydige gebeure in die priesterlike en koninklike amp. Daarsonder kan daar geen sprake wees van Christelike kennis nie, en uiteraard ook nie van ’n profetiese Woord nie. Alhoewel die drieërlei amp onlosmaaklik verbonde is en onvervreembaar staan teenoor mekaar, is dit duidelik dat dit nie na-binne gekeer en insigself geslote voortbestaan nie, maar kennelik uitgaande. Ons word deur én deur (én deur!) geken, en die profetiese waarborg is dat ons ongeken onderleg op die Weg van die Woord sal wees. Ons word geken deur Hom op ons weg, en ons kan Hom ken in Sy weg met ons. Sy oorwinning is van só ’n aard dat die wát en dát daarvan, korreleer. Nog die een, nog die ander, elk op sy/haar eie, is hiervolgens denkbaar. Daar is nog steeds ’n onderskeiding en orde in die verhouding, en die punt is immers juis dat ons dít kan ken en weet. Wat ons weet en ken, is verbonde en komende van Hom. “Salvation history is the totality both in its dynamic differentiation and yet also in its unity” (IV/3, 216).

Die gebeure van die versoening is dus nie net gebeure in Homself nie, maar gebeur ook in ons deurdat Hy Homself met en deur dié versoening aan ons bekendmaak. Die uitgaande aard van Hom en Sy kennis, neem ons in besit. Ons verkry deel aan Hom met die oog op kennis van Hom. Alhoewel ons Hom steeds na sy sekondêre objektiwiteit ken, is die kennis van Hom volledig en genoegsaam. “Christian knowledge is the one genuine and serious attitude and experience. It stands in no need of moral, sentimental, aesthetical, sacramental or existential amplification” (IV/3, 220). Christelike kennis is dit alles by uitstek, en juis daarom só volledig en genoegsaam. “What He does for him He does to and in him” (IV/3, 220). Die enige profetiese Woord ken ons, en die kennis hiervan is kennelik genoegsaam.

Sy geskiedenis met ons, is vir ons volledig in die sin dat dit juis nie afgeslote en verwyderd, of deterministies en vervreemdend werk nie. Dit is met *ons* onderweg, en dit is met ons *onderweg*. Jesus Christus is inderwaarheid ‘met ons’ vandag, gister en môre. “[T]he ‘once and for all’ as applied to his history cannot be intended or meant restrictively. What took place did not only take place then. It has not become past. It is not an event which is not present, or present only in the recollection of its happening then” (IV/3, 223-4). Ons ken hierdie geskiedenis weereens in sy sekondêre objektiwiteit, want “[t]he history which begins cannot grow old in time. It cannot become past history” (IV/3, 227). Dit is niks anders nie as ’n “pure gift” vir ons (IV/3, 229).

Verskeie onlosmaaklike kenmerke verbonde aan die profetiese Woord se geskiedenis is nou duidelik. Barth vat die punte soos volg saam met die volgende uiteensetting:

“(1) in and with its own history, (2) which speaks for itself and (3) is distinctive in relation to all other events, (4) does not merely belong to the past in its singularity, but is divinely present (5) within the world, (6) inaugurated by God in His sovereign freedom and (7) unequivocally revealing His grace” (IV/3, 231).

Iets wat nie onder hierdie sewe kenmerke pertinent uitgewys word nie, maar reeds vroeër met tye teenwoordig was in die gesprek, is die *strydende* en *beurende* aard van die heilsgeskiedenis. Die geskiedenis word ook geken aan “its course”, en dit gaan algaande sy gang met bepaalde ‘konflik’ (IV/3, 237). Siende ons die ‘konflik’ verbonde aan die ‘gang’ van Sy geskiedenis met ons maklik kan misverstaan as iets wat ons “oorkom” (na watter kant toe ook al), is dit belangrik om te beskryf hoe die kloutjie van ‘konflik’ pas by die oor van ‘Jesus is Oorwinnaar.’ Dit is juis in die lig van dié Lig dat ons kan praat en begryp watter soort konflik ons hier mee te make het. “In this conflict it is primarily a matter of the attack of light on darkness and not *vice versa*” (IV/3, 237-238). Die profetiese Woord getuig van die Son wat op die agste dag opkom en ons bestraal. Die eindpunt van die geskiedenis het gehandel met ons verlede en dit ontnem van ’n toekoms, en is Hy met ons onderweg. Dit is sonder enige angstigheid dat hierdie profetiese Woord die inval van Sy geskiedenis aan ons bekendmaak. In ontspanne verwagting verkondig Hy die blye boodskap:

“The Word of grace does not tell him that this is false, perverted, godless, inhuman and the root of all evil. Or it does so only indirectly and in the more radical form of showing him that what he is trying to accomplish is already accomplished, that it has been done without him, against him and therefore for him, that it cannot then be done again, that he is no longer free, capable and strong. It tells him that he cannot help himself because he is already helped” (IV/3, 243).

Die profetiese Woord getuig van ’n stryd en konflik wat reeds vir ons besleg is. Die invalshoek en gronde van ontmoeting tussen God en mens op hierdie middelpunt is beslis nie rondom moralisme nie, maar van die blye evangelie Woord. Die Woord praat nie van wat ons moet doen nie, want die invalshoek van die gronde waarop dit spreek, is nog meer basies en eenvoudig: “[H]e *cannot* do this, that he does not have the freedom, capacity or strength for this anxiety and its explosions, since the only convincing ground for it is removed, destroyed and overcome in and with that which has taken place as the reconciliation of the world” (IV/3, 244). Weer is die boodskap in wese nie negatief en terugskouend nie, maar ook positief en vorentoe, want “the future has already begun ... the new man is born” (IV/3, 246). Die tafel is reeds gedek en ons kan aansit en deel aan die vreugde. Die profetiese Woord kom as’t ware vanuit die toekoms tegemoet in ons hede. Die einde van die huilgeskiedenis en die aanbreek van die heilsgeskiedenis is ’n blye boodskap en goeie nuus, en daarom kan dit ook nie anders dat die nuwe mens met vreugde die nuwe tyd en weg saam met Hom betree nie. Só ’n lewe speel homself nou uit met ’n keer vanuit onself na gemeenskap met God en die wêreld as enigste werklikheid (IV/3, 248).

Die stryd en konflik in die gang van hierdie geskiedenis is dus nie teen die mens as sodanig nie, maar teen die toestand of staat waarin die mens verkeer. God het met die mens ’n verbond aangegaan en die wêreld met homself versoen, maar dit beteken nie dat God met die duisternis as sodanig nou vrede gemaak het nie. Die ‘Oorwinnaar’ se lig-aanval is op die duisternis in die mens en wêreld, en vernietig eersgenoemde en nie laasgenoemde nie (IV/3, 251). Dit impliseer onder andere dat die profetiese Woord ook die voorhou van ’n “world-view” sal aanvat en

uitwys as 'n vorm van duisternis in die mens se lewe (IV/3, 254). Die aard van die profetiese Woord is duidelik in teenstelling en kontras met sogenaamde 'wêreld-beskouings'. Die duisternis verbonde aan laasgenoemde is dat dit juis al te graag hierdie afstandelikheid en afsydigheid wil bewerkstellig deur die wêreld in blote simbole en idees vanaf 'n gerieflike en veilige afstand wil bepeins. "When the Word of grace is spoken and causes itself to be heard, it immediately removes this distance and thus leaves no place for man and his contemplation of images" (IV/3, 255). Trouens, en nou in die tweede plek, soos die begrip self aandui, dit gaan enersyds hier om die 'wêreld', wat andersyds 'beskou' word. Daarteenoor spreek die Woord van God oor 'n "activity of God in the world, and in so doing it speaks also of man in his relationship to this activity, which also entails in some fashion his relationship to his fellows and himself" (IV/3, 255). Derdens, 'n wêreld-beskouing leen homself tot veralgemenings en generiese voorstellings, terwyl die profetiese Woord daarteenoor "speaks of a highly particular event, of its bearing on all things and everything, of the negative and positive sign which with its occurrence and revelation and perception is set before all general truths and also a concluding sign behind them" (IV/3, 255). Vierdens, 'n wêreld-beskouing stel homself voor as een van vele om mee vergelyk en gedebatteer te word, terwyl die Woord van God is "a declaration and a summons: the declaration of a decision already taken, and the summons to orientation by this, since only obedience or disobedience is possible in relation to it" (IV/3, 256). Vyfdens, 'n wêreld-beskouing is die mens se poging om homself oënskynlik te probeer vind en klaarblyklik te probeer verstaan, terwyl die Woord van God daarenteen "has the dangerous force of an offence which strikes man from without and from a superior height, and in virtue of which he must only try to understand himself, and can only understand himself, as he is understood" (IV/3, 257). Kortom, in die lig van die profetiese Woord moet sulke voorgee van 'wêreld-beskouings' as niks anders nie as "counter-truths" en "little prophecy" beskou word (IV/3, 257). Let wel, wie belangstel in 'n abstrakte God en/of mens, óf in Jesus Christus as 'n idee of sisteem, skroom nie om so 'n god of enige ander persoon of saak te verpak na smaak nie. Daarteenoor leef-en-spreek die 'Ware Getuie – Jesus is Oorwinnaar' in die besonder, en ruk die mat onder raamwerke en veronderstellings van enige wêreld-beskouing uit. Die profetiese Woord is ook in 'n stryd van konflik met enige een wie só van-self-sprekend met die werklikheid wil omgaan.

Naas die weerstand in valse fasades soos wêreld-beskouing en maak asof ons Sy stem nie hoor nie, is daar ook nog 'n derde vorm waarin die konflik in die hede met die profetiese Woord afspeel, naamlik by name Christelike godsdienstigheid (IV/3, 258). Die strydende en al vorentoe beurende profetiese Woord word in hierdie vorm van Christelike gemeenskap nie so uitgewys nie. Daar word gepraat en geraas (gespartel), maar eintlik spreek dit van 'n doodse stilte wat heers in die futiele (vasgeloopte en gestolde) gemeenskap. Barth beskryf dit soos volg:

"Everything will still sound great and august and holy. But it will no longer be the indicative and imperative which impinge incisively upon the present. *It will no longer be engaged in attack.* It will wound no one, and therefore it will not really help anyone. *It will no longer spread unrest, and therefore give rest.* ... in self-defence against the Word of grace is simply *to immunise, to tame and harness.* It is politely to take its seat in the pew, cheerfully to do the vestment and mount the pulpit, ... soberly to produce theology, and in this way consciously participating in the confession of Jesus Christ,

radically to ensure that His prophetic work is halted, that it can do no more injury to itself, let alone to the world” (IV/3, 259) [Beklemtoning – ML].

In plaas van ’n profetiese Woord met ’n bestemde en bedoelde geklank onderweg, stol dit tot *stilstand*. Al drie vorme van weerstand veronderstel so ’n stilstand aangaande die bestemming en bedoeling van die Woord. Die weerstandige element in die mens weet watter een vir hom/haar sal werk, en laat dit dan “werk” vir hul. Wat verklap so ’n weerstand teen die profetiese Woord van die Woord self? Barth antwoord op die vraag dat ons nie die werk van die duiwel in die verband moet onderskat nie: “We cannot possibly recount the history of the prophecy of Jesus Christ without thinking of him, for in his self-defence against it, having nothing more to oppose to the completed work of reconciliation, he finds his final sphere of operation” (IV/3, 260). Dié vyand kan niks meer doen aan die regverdiging en heiligmaking wat in Jesus Christus vir ons geaktualiseer is nie, maar daar is nog ’n ruimte en tyd waarin die leuenaar poog om ons verstaan en aanvaarding hiervan te verdraai. In die aangesig van die Waarheid, is hy/dit dié leuen en leuenaar, en juis daarom het ons te make met ’n strydende en voortbeurende geskiedenis waarin die Waarheid die leuens en leuenaar wil ontmasker (IV/3, 261). Die oorwinning is vas en verseker, en dis *waaroor* alles gaan, en *waarheen* ons onderweg is. Die profetiese Woord spreek juis só dat ons dit sal sien en hoor, en dan na-sprek in vertroue en gehoorsaamheid. Die fokus en geheim (waarheid) is juis om Waarheid te hoor praat met ons, en dan sal ons die leuen en leuenaar sien in hoe dit bedrieg en mislei met allerlei halfgebakte “waarhede”.

Bogenoemde dui op ’n krities belangrike rol en funksie wat die profetiese rol in die tussentyd vervul. Aan die een kant weet ons daar is niks wat meer gedoen kan word om die wêreld se heiliging en regverdiging in Jesus Christus in twyfel te trek nie. Dit is in die ewige genadeverbond reeds só besluit met Jesus Christus as die objek en subjek van die uitverkiesing, en in die versoening tussen ware God en ware Mens (gelyktydige af en op beweging op vertikale as) het dit só gebeur dat dit as dié heilsgebeure met ons (wêreld) blywend ís. Dié geskiedenis is in Hom geaktualiseer, en die versoening is die werklikheid, deurdat dít van-Sélf tydlig en tydelik in die tyd blywend spreek. Dié geskiedenis is nou onderweg om geskryf te word. Die Profeet getuig van wat insigself reeds werklik en bekend is, en só is die Profeet (getuigend van Hom as die Koning en Priester wie dit alles reeds vir ons gedoen het) in die tussentyd onderweg met ons na die voleinding van hierdie enige geskiedenis.

Waarop dít neerkom in die tussentyd, dié voortbeur deur die tyd en geskiedenis, is dat die profetiese ook sy taak tot voleinding sal bring soos (“ook maar net”) met die priesterlike en koninklike. “But He cannot yet be manifested to the world or to them as the One who has completed His prophetic no less than His high-priestly and kingly work, and is thus at the goal” (IV/3, 262). Die Lig is nog in ’n stryd met die duisternis. Alhoewel ons egter nog nie by die voleinding is nie, nog nie die bestemde bestemming en bedoelde bedoeling bereik het nie, is ons nie onseker of angstig waarheen ons onderweg is nie. Ons is onderweg na ’n bestemde bestemming! Ons weet met Wie ons is, waarvandaan ons kom, en waarheen ons gaan. Alhoewel ons nog leef met onvoltooidheid, en onderweg is na die voleinding, kom die goeie nuus immers vanuit die ewigheid (uitverkiesing en eskatologie) ons tegemoet. Die Profeet se getuigenis in die tussentyd verskaf aan ons die nodige sekerheid (sekuriteit en waarborg) soos die stryd tussen Lig en donker plaasvind in die skryf van die geskiedenis. Die Profeet bied aan ons die waarheid dat Hy met Sy profetiese werk Sy bestemming sal bereik. En alhoewel ons nog nie in hierdie hoedanigheid kennelik gearriveer het nie – as die een wie die einde van sy

profetiese werk bereik het – is ons egter reeds verseker vanweë Sy profetiese getuienis waarheen Hy met ons onderweg is. “He is not yet at this end when His prophetic work will be completed. His prophetic work is thus reconciliation in its transition to consummation in redemption” (IV/3, 263). Dit is die vaste dog beweeglike kennis waarmee ons daaglik saamleef en onderweg is saam met Hom na Sy voleinding toe.

“There is a true certainty of victory in respect of the goal and way of humanity, the Church and faith, so long as it is grounded like a rock in the fact that Jesus Christ is the Lord of humanity, the Head of the Church and the basis, theme and content of faith. *It is neither humanity, the Church nor faith which radiates, capacitates, awakens and maintains, however, but the living Jesus Christ Himself*” (IV/3, 265) [Klem – ML].

Die laaste besprekingspunt aangaande ‘Jesus is Oorwinnaar’ is rondom die insig dat Hy in die stryd onvoorwaardelik as meerdere betree en opneem. Eerstens, Hy is só omrede Hy die Woord van God is (IV/3, 267). Hy is die meerdere nie op gronde van soseer die spreke en verkondiging daarvan nie (want dit gebeur in die kerk en geloof ook), maar omrede Hy die enige Woord is wie dit doen. Dit is Jesus Christus as Middelpunt en Heerlike Middelaar van die versoening wie hier ter sprake is. Tweedens, wie hier ter sprake is, is ook Hy wie hier ter sake is. Hy is met ander woorde nie net die Woord nie, maar “the Word of the act of God” (IV/3, 268). Derdens, dit is die Woord van God wat die handeling van God openbaar wat ’n direkte aanspraak maak op die ware mens (IV/3, 270). Dit beteken eenvoudig dat die profetiese Woord “does not recognise that man has given himself to the service of falsehood” (IV/3, 270). Jesus Christus spreek mense aan nie soos hulle hulself sien nie, maar veel eerder soos Hy hulle sien en ken vir wie hulle werklik is. Selfs al dink hulle hul is die teëspraak, sien Hy ons altyd in Sy verligte aanspraak op ons.

Kortom, ‘Jesus is Oorwinnaar’ in ’n ongelyke stryd en konflik deur die gang van Sy en die wêreld se geskiedenis. Die profetiese staan aan die regte kant van die geskiedenis; en meer nog, die Profeet verteenwoordig en getuig van ons ware en enige geskiedenis.

Die vierde en laaste gedeelte onder “The Glory of the Mediator” (§69) het dit nou oor “The Promise of the Spirit” (§69.4). Die trinitariese struktuur val ons op soos ons die versoeningsleer ook horisontaal lees. Vanaf “The Verdict of the Father” (§59.3) na “The Direction of the Son” (§64.4) na “The Promise of the Spirit” (§69.4). Let wel dat die Gees van Christus nie net hier in die skets voorkom nie, maar ook in die beskrywing na die bewerking van die subjektiewe genade met ekklesiologie (§62, 67, 72) en die Christen (§63, 68, 73) formeel aangedui word. Die trinitariese struktuur en noue verhouding tussen Christologie en Pneumatologie val ons in meer as een opsig op. Vertikaal in al drie vorme word die noue band tussen Christologie en pneumatologie duidelik aangedui, want die heil van Christus word deur Sy Gees gelyktydig bewerk en gerealiseer in ons lewens. Horisontaal is die Christologiese beweging nie net met Pneumatologie na onder nie, maar ook dwars en vorentoe. Die Christologiese beskrywings in die versoeningsleer word veral in hul laaste onderafdelings deur ’n trinitariese beweging gekenmerk. In kort, die beweeglike, dinamiese en enige verweefdheid van dié God wat ons versoening bewerk, val ons op met die aanbreek van hierdie laaste Christologiese beskrywingspunt aangaande die ‘Belofte van die Gees’.

Sover ons gesien hoe God se wese Sy handeling ten nouste volg. Soos in die Godsleer, so uiteraard ook in die versoeningsleer. As die Een wie geopenbaar is, openbaar Hy Homself (vgl. IV/3, 275). Die Profeet se wese is die openbaring (van God en Mens wie só is), en die Profeet se handeling is om dié openbaring te openbaar (bekend te maak; te verkondig; daarvan te getuig). Dieselfde konkrete en besonderse beweeglike Jesus Christus is geaktualiseer op die vertikale as, en die horisontale as wys en onderstreep hoe Hy in die tyd gekom het, blywend deur die tyd is. Die profetiese amp wys tegelykertyd dit is openbaring om geopenbaar te word, en wat geopenbaar word, op niks anders as die openbaring wys nie. Dié Woord *gebeur*; en dié Woord (is) “*event*”.

Hierdie gedeelte oor ‘Die Belofte van die Gees’ sou ons tereg kan sien as die gevolg van bogenoemde uitgaande Christologie wat al verder uitkring en oorgaan om te wys hoe dit waaragtig die mens insluit. Beter gestel: Die spel tussen vanselfsprekend en van-Sélf-*sprekend* moet nou verder uitgestryk word. Enersyds weet ons die openbaring van die versoening is nie vanselfsprekend nie, en andersyds dat dit wel van-Self-spreek. Hoe laasgenoemde juis nou onderskei word van eersgenoemde, is wat in die gedeelte uitgeklaar wil word. Hoe is dit dan dat die “van-Self-sprekende” ook vir ons die van-Sélf-*sprekende* word sonder om vanselfsprekend te wees? Die motivering van die vraag klink só:

“The step from the one to the other is too immeasurably great to be in any sense taken for granted. Hence it is quite unfitting that from a picture and concept of His being and action as Prophet we should go on at once to draw lines and consequences in relation to our own sphere, that we should immediately copy His divine-human appearance (or what we think we see and understand as such) on a reduced scale and in shadowy outline in our concept of our own being and action and that of man generally, that we should speak of correspondences to His history in ours or in that of the whole race as though it were the most natural thing in the world that there should be these, that a way from the one to the other be open at once to our thinking and speaking” (IV/3, 277).

Nes daar ’n oorgang bewerk is aangaande die wonderlike *uitspraak* met Jesus Christus as ons versoening (§59.3), en nes daar tegelykertyd ook ’n oorgang bewerk is in die wonderlike *beweging* met Jesus Christus as ons versoening (§64.4), net só is daar tegelykertyd ook vir ons ’n oorgang bewerk in die wonderlike *bestemming* met Jesus Christus as ons versoening. Nie in enige van die voorafgaande vorme van die versoeningsleer is die bewerkte oorgange vanselfsprekend nie, en daarom verwag ons ook nie dat dit die geval gaan wees onder die derde vorm nie. Dit gaan hier juis hier om die kennis van die “van-Self-sprekende” nie as vanselfsprekend te sien nie, maar van-Sélf-*sprekend*. Die sleutel wat die saak vir ons ontsluit, is hoe die enigheid met Hom in handeling en wese wys “Jesus Christ is not without His own” (IV/3, 278). Hy in die besonder verteenwoordig die ganse wêreld wie by Hom ingesluit is. Hy is Hy, en ons is ons, en ons kan dink ons is sonder Hom, maar Hy weet Hy is en wil nooit sonder ons wees nie. In Hom het God ons vir Homself uitverkies. Ons kan nie van onself na Hom beweeg nie, maar Hy het beslis van Hom na ons beweeg. Hy ken ons voor ons Hom of onself ken. Meer nog, God ken Homself as die Een wat ons beken.

Die bedoeling van die profetiese amp is dat God wie Homself só ken, ook wil hê ons moet Hom só ken, en in die proses ook onself leer ken soos Hy ons ken. “In His glory He radiates His being and action for the world out from Himself into the world in order that it may share it” (IV/3, 280). Die self-verkondiging is nie in die niet en tevergeefs nie, maar juis bestem en

uitgaande na hulle vir wie dit bedoel is; waar ook al hul hulself mag bevind. Die uitreikende en rigtende aard van die versoening word inderwaarheid nou ook bevestig in die sin dat die wêreld hiervan sal weet en dit ook só sal leer ken. Die bedoeling van die versoening was nog altyd dat die wêreld vir God sal leer ken soos Hy haar ken. God se liefde vir die wêreld wil Hy ook teenoor die wêreld verklaar en bekendmaak. God het in Sy liefde vir ons die liefde bewerk, en nou, getrou aan Homself, toon Hy dit ook aan ons. Hy straal dit uit. Hy skyn van wat Hy doen en is vir ons. Een so 'n moment in die verhaal en lewe van Jesus Christus, is onder meer in die verskynings van Sy opstanding. Alhoewel dit wat Hy moes doen, gedoen was, moes dit nog bekend word. In Sy opstanding en uiteenlopende verskynings, maak Hy Homself bekend aan die wêreld. Dit is slegs op die gronde van Sy self-getuigenis met die opwekking uit die dood, dat ons dit ken. “It can have its origin only in this event” (IV/3, 285) sê Barth, wat juis die betekenis en aktualiteit van Sy volle verhaal (van voor tot agter) aan ons bevestig. Op grond van Sy opstanding weet ons Hy ken ons, en ons kan Hom ook só leer ken. Dit is so omdat Hy Homself só bekendmaak waar ook al ons onself bevind (en nie omrede iemand anders só praat nie.) “If we really see and understand it, it is never under our mastery, and therefore we can never cease to be astonished” (IV/3, 286). Waarop dit afstuur, is die volgende:

“To take quite seriously does not mean merely to reckon with the accomplished nature of this event, or to try to think seriously in the light of it, but to realise, to perceive, to be quite clear what this event implies when properly understood, namely, what is implied by it as the self-declaration accomplished in this new and specific divine act, of the being and action of Jesus Christ in His preceding being and action, as the expression of the reconciliation of the world to God effected in His life and death, as the will of God done on earth as in heaven, in short, as the prophecy of Jesus Christ in its primal and basic form and therefore in its distinctive immediacy and perfection” (IV/3, 289) [Beklemtoning – ML].

Dit is Hy in sy “immediacy and perfection” omrede “[w]ith its manifestation and self-declaration the fact of there and yesterday now becomes the factor of here and to-day” (IV/3, 291). In die opsig is dit onvermydelik om nie oor die drievoudige *parousia* na te dink nie. Hy wie in die opstanding self onmiddellik en volledig na ons toe kom, kom in drievoudige koms só na ons toe. Die tussenin-tyd waarin ons onself bevind, speel midde-in hierdie drievoudige koms van Jesus Christus af. Die een Wie gekom het, kom in die drieërlei vorm na ons toe: Sy opstanding, die uitstorting van Sy Gees, én die wederkoms.

“In all these forms it is one event. Nothing different takes place in any of them. It is not more in one case or less in another. It is one thing taking place in different ways ... of its one Subject, Jesus Christ. Always and in all three forms it is a matter of the fresh coming of the One who came before” (IV/3, 293) [Klem – ML].

Kortom: Daar is in hierdie drieërlei vorm van die *parousia* weer 'n kenmerkende Bybelse herhaling, 'n “repetitiveness” wat male sonder tal voorkom in hierdie teologiese getuigenis van Barth. Die openbaring is aan die hand van die Drie-enige God. Waar ook al ons fokus in hierdie openbaring, dit is met die Drie-enige God wat ons te make het. Daar is geen gate in hierdie openbaring wat hetsy deur ons of enige iemand anders ingevul moet word nie. Net so is die openbaring ook nie van so 'n aard dat ons dit kan voorspel en/of manipuleer nie, want dit bly verrassend en nuut soos dit “met ander woorde” na ons toe kom. Dit is inderwaarheid Hý! Nie vanselfsprekend nie, maar van-Sélf-sprekend om tegelykertyd ons verstaan van

“vanselfsprekend” met ’n Ja en Nee te onderstreep. Ons kan Hom nie vasvang met ons woorde nie. “The happening of the *parousia* is thus eschatological throughout its course” (IV/3, 296).

Vervolgens moet ons verder nadink oor wat presies in die opstanding (eerste koms) aan ons bekend gemaak word. Wat is dit wat die opstandingsgebeure aan ons bevestig insake Sy profetiese amp? Anders gestel: Indien die profetiese amp gegrond is in Sy opstanding, wat is die verdere betekenis hiervan vir ons? Wat sê dit van die opstanding en van Sy profetiese amp? Wat sê dit vir ons van Hóm? En wat sê dit vir óns? Eerstens, met die opstanding as Sy eerste koms na die wêreld, het ons te make met ’n *Sélf-aankondiging* wat “once and for all and irrevocably” plaasgevind het (IV/3, 296). Die opstanding onderstreep en bevestig – waarborg! – die onomkeerbare en permanente aktualisering van die versoening wat in Jesus Christus vir ons bewerk is deur Homself juis só aan te kondig en te verkondig as die Middelaar van die verhaal. In die opstanding spreek God sy “great divine Yea and Amen” nie net op grond van die voorafgaande verhaal van die evangelie en Skrifte tot en met hier vir ons te bevestig nie, maar troos en bemoedig ons nog verder met die wete dat wat ook al hierna volg, “can consist only in repetitions, developments and confirmations” (IV/3, 297). Die ‘Ja en Amen’ is ook nie net ’n ‘ja en amen’ in die sin van leë beloftes nie – blote beaming en ‘ja en amen’ op alles – maar ’n uitspraak as handeling wat getuig van ’n diepe kennis en insig op die werklikheid (wat ís én kom). “What we have is a divine noetic which has all the force of a divine ontic” (IV/3, 297). Wat Hy aankondig spreek van die werklikheid. Die ‘werklikheid’ is nie net *h* werklikheid nie, maar word aangekondig as *dié* werklikheid; óns werklikheid, aangekondig as *dié* werklikheid in die werklikheid van hierdie werklikheid. “It did not take place in a place in a heavenly or supra-heavenly realm ... but before the gates of Jerusalem in the days of Tiberius and Caesar and therefore in the place and time which are also ours, in our sphere” (IV/3, 298). Die wêreld (werklikheid) is nou waarlik op grond van hierdie aankondiging nie meer dieselfde as wat dit van te vore was nie, want dit word nou ook gesien in die Lig van hierdie Verkondiger se aankondiging. Die daadwerklikheid hiervan word soos volg beklemtoon: “[this] is the real outworking and manifestation of this alteration in His prophetic office” (IV/3, 299). Die aankondiging hiervan spreek van die onomwonde effek en uitwerking van die verandering wat vir ons bewerk is.

Hierdie onomwonde effek en uitwerking sien ons in die volkome bestemming van die mens en wêreld wat nou duidelik blyk (IV/3, 301). Die versoening is nie net bewerk nie, maar is ook uitgaande *ín-en-vír* die wêreld. Die onomwonde bedoeling met die opstanding is vir Hóm om uit te gaan in die wêreld, aan te kondig, te verkondig, en te getuig dat die wêreld met God versoen is. Die wêreld is geregverdig en geheilig *ín* Hom, en Hý roep die ganse wêreld om hiervolgens dienooreenkomstig te leef. Let wel, dit is Hý wat dit doen, sodat Barth reeds hier wys op onder meer die effek en implikasies vir die kerk en haar getuienis in die wêreld:

“The first-born right of this little flock cannot be overestimated, but is linked with the first-born duty laid upon it in and with its prior selection. ... *The sending of the community or of Christians is not as it were the means by which the salvation of the world accomplished in Jesus Christ and revealed in His resurrection must be imparted to the rest of men and the whole cosmos, so that in this work we have a kind of repetition, representation and multiplication of the Easter revelation. No, the mission of the community has its ontological ground, its practical basis and its sure point of departure in the universalism of the Easter revelation itself*, in which the impartation

of salvation to the whole world has already been effected by the One who alone has authority and power to do it ” (IV/3, 303-304) [Klem – ML].

Sy verskyning in die opstanding aan die dissipels is in wese ’n verskyning aan die hele wêreld. Sy stem aan hulle is niks anders nie as die *bestemming* van die wêreld nie. Sy verskyning aan hulle is onomwonde uitgaande. Die stem van die opgewekte Heer dui op ’n omvattende uitreikende gebeurtenis met Hom wie die wêreld omsluit. Let wel, die apostoliese gemeenskap “cannot replace, but only presuppose, His prophetic work, the immediacy and perfection with which it has begun in His resurrection and will continue from this point” (IV/304). Anders gestel: Dit is nie asof die Christelike sending en getuienis by die geloofsgemeenskap begin nie, en dit ook nie asof hul iets eers ontvang en dan dit verder neem, bring en uitdeel nie. Profetiese getuienis is in wese gesetel in Sy koms, en dit is insigself ’n beweging na buite (tot die wêreld) wat Hy nie by die kerk begin nie, en uiteraard ook nie by die kerk eindig nie. Só leef en bestaan die profetiese gemeenskap in Sý uitgaande beweging; Sý heerlijkheid wat straal; en Sý getuienis dat Hy inderdaad-*en*-inderwaarheid die ganse wêreld met Homself versoen het. Dit is die enige en innige werklikheid. Hy maak bekend wat Hy bewerkstellig het, sodat almal inderdaad-*en*-inderwaarheid kan weet-*en*-getuig hiervan. Hy het die versoening bewerk, en nou getuig Hy ook hiervan. Hoe hy die wêreld ken-en-beken, maak Hy hier en nou bekend. Die kerk kan hiervan getuig. Sy is getuie, getuienis en getuigend van Sy drieërlei *parousia* as dié Getuie hiervan. “The movement thus initiated cannot be arrested” (IV/3, 306). Die bestemming wat dit vir kerk-en-wêreld inhou, is “total”, “universal”, en ’n “definitive determination” (IV/3, 307).

Die opstanding getuig nie net dit is Hy nie, maar dit is Hý in die sin van lewend, sprekend en onderweg. Sy verskyning is nie ’n terugkeer en herroep na wat was nie, maar ’n bevestiging daarvan, en voort*beur* daarmee. Dit is Hý, en nou met Sý bestemming, bedoeling en toekoms daarby. Hý is nie net die opwekking van ’n gedagtenis aangaande hierdie verlede nie – en ook nie Sy eie gevangene daarvan nie – maar met Sy volle verlede teenwoordig in die hede onderweg na die toekoms hiervan. In Sý koms en teenwoordigheid is ons verlede, hede en toekoms bekend. “He who had come before came again was and is radically and totally and absolutely new coming in the fact that it was His coming from beyond the frontier of all creaturely life as the Resurrected from the dead” (IV/3, 309). Hy wie Homself só bekend maak, “cannot be verified by historical-critical methods” (IV/3, 310). Sy uitsonderlike uitgaande aard is die enigste sleutel wat die waarheid hiervan vir ons ontsluit. Sy opstanding steek ’n grens oor waarby niks agterweë gebly het nie, en nou kom Hy met die verlede wat geaktualiseer is in sy priesterlike en koninklike amp, sou ons kon sê, ons vanuit die toekoms ook tegemoet as die ‘Ware Profeet’. Ons is nie net deur Hom ingehaal en gered met die af-en-op beweging van die vertikale as nie, maar Hy ontmoet ons nou as’t ware van vooraf op die horisontale as met Sy geskiedenis wat voort*beur* in die skryf van hierdie nuwe omvattende, immer voltooiende, én belowende geskiedenis. Dié geskiedenis is vir ons, en dit bly *gebeur* opnuut vir en met ons. “Not only did God break out from His transcendence, but He broke into the this-worldliness of His creation” (IV/3, 312). Hy is “the Jesus of yesterday to-day” (IV/3, 313). Die opstanding is met ander woorde: “[A]n event which happened once for all and irrevocably, proclaiming, confirming and validating the effected reconciliation of the world to God and giving to and impressing upon the world and every man the total, universal and definitive determination corresponding to this complete reconciliation” (IV/3, 314).

Dit is dan die werklikheid, maar ken ons dit ook só? Hoe moet ons die onderskeid tussen die werklikheid en Sy bestemming en uiteindelijke bedoeling verstaan? Hoe behoort ons die eskatologiese inhoud en aard van die opstanding te verstaan? Eerstens, wat ons nog kniehalter “is not really a lack or failure or absence of its efficacy but simply the fact that this is not evident to us, and therefore its apparent absence” (IV/3, 317). Anders gestel: Dit is dié werklikheid, maar weliswaar nog net kennelik in die oë en heerlikheid van God. Dit is só kenbaar slegs in en vanuit die gebeure met die opgewekte Middelaar; bekend, maar kennelik nou nog net in die geloof, liefde en hoop. Die waarheid is vir ons (en die wêreld), en ons is werklik daarby ingesluit in die sin van “in Hom”, en nie Hy by ons nie. Dit is kenbaar nie insigself nie, maar slegs in en deur die lewende Heer self. Tweedens, alhoewel Hy ons met Sy volle verlede vanuit die toekoms tegemoet kom, moet ons nie Sy eerste koms verkeerdelik verwar met Sy finale koms nie. In Sy eerste koms is ons toekoms “volledig” (en dit is meer volledig as volledig), maar dit is weliswaar nog in sy eerste vorm.

“What confuses us, but ought not to do so, is the fact that *in the Easter event* we have to do only with *a commencement of the revelation of reconciliation* and its fruit in the ensuing redemption and consummation, but *not with this revelation in its full development*. In other words, *we have to do with the return of Jesus Christ in its first but not in its final and conclusive form*. The future of salvation both for ourselves and the world is already present in the resurrection of Jesus Christ” (IV/3, 318) [Beklemtoning – ML].

’n Derde respons op bogenoemde vraag na die herkenbaarheid van die opstanding as die werklikheid in ons werklikheid, is “do we not overlook that which has already visibly and continually followed from the resurrection of Jesus Christ in the form of effects upon world-occurrence and the lives of countless individuals?” (IV/3, 320). Barth het die vraag beslis nie as ’n heimlike antwoord ingedagte nie wanneer hy ’n verdere teen-vraag stel:

“To maintain that in Christianity and the Church we have to do with the eschatological fact, do we not have to make use of the loudest assertions and wildest interpretations, so arbitrarily and artificially puffing up what meets us, namely the being and activity of the Church and Christians, that we cannot possibly carry real conviction?” (IV/3, 322).

Die kort en die lank van nadenke rondom hierdie vraag, is dat beide die antwoorde en vrae wat ons hierin hoor, vind ons in die aanhoor van Jesus Christus. “For both sides of the contradiction derive from the same source [the self-revelation of the one living Jesus Christ]” (IV/3, 326). Ons ken Jesus Christus nie net in die een of die ander nie, maar in beide die vraag en antwoord wat Hy aan ons stel. Hy is die antwoord én vraag op ons bestaan. Dié vraag-én-antwoord dui op die radikale beweeglike inhoud van die openbaring. Hy gee ’n radikale antwoord wat tegelykertyd ’n radikale vraag aan ons stel.

“As He comes from this commencement, He can and will and must and does give a radical answer. *But He does not stand or sit at the place where He gives it. He clearly moves forward from this place, from this commencement*. Although it has taken place even as revelation in His resurrection, *His work in its form as revelation is not ended or concluded. As the Revealer of His work He has not yet reached His goal. He is still moving towards it. ... In His prophetic work He moves from the one Easter Day to the day of all days, to the last day, to the day of His final and conclusive return. ... On the*

basis of the commencement in which it is already anticipated, He will certainly complete this revelation. But He has not yet completed it. He is on the way, *moving* and *marching* from the commencement to the completion. ... The answer is grounded in the fact that *the presence of the future of salvation is already actualised in Him*. The new question is grounded in the fact that, although He will certainly actualise it for and in us the presence of the future of salvation of all creation, He has not yet done so, but in this respect His intrinsically perfect work is still *moving* towards its consummation” (IV/3, 327) [Klem – ML].

Die openbaring getuig (soos ons vroeër reeds aangevoer het) op hierdie stadium nie net van oorwinning nie, maar ook van die konflik en stryd waarin dit verkeer. Dié geskiedenis wys ook op ’n ander geskiedenis. Op hierdie stadium van die geveg kan dit beswaarlik anders, want nog kennis van die een, nog kennis van die ander, is so op hul eie moontlik. Nog Sy tyd, nog die geskiedenis, het al tot hul einde gekom. Laasgenoemde mag dalk dink dit het gearriveer met sy eie geskiedenis as die einde, maar Sy geskiedenis beweeg en ontmasker hierdie geskiedenis as staties, stollend en in ’n doodloopstraat. Sy bewegende geskiedenis bring die geskiedenis in beweging onderweg na Sy bestemming. Hy as die antwoord trek hierdie vraag vir Homself aan:

“In short, it is not in the first instance the world, or the Church, or an individual man suffering under and either rebelling against or in some way enduring the conflict, but He Himself, the Resurrected, who is still on the way, still moving towards the goal which He has not yet reached” (IV/3, 329).

Só gestel word die tussenin-tyd ’n ruimte waarby Hy ons betrek in Sy beweging tussen bestemmings. In hierdie beweging met Hom omsluit die *parousia* van Sy profetiese Woord ons van beide kante. Hy neem ons op Sy uitgaande weg vorentoe om te deel in die vrug van sy sprekende (en daarom epogmakende) Woord. Die ontmoeting met Hom veronderstel inherent die vorentoe beweging met Hom waarin die kennis van die versoening met die wêreld gedeel word. Onderweg na die voltooiing van die openbaring van die versoening word aan die wêreld bekend gemaak dat hul geken word, menende “to participate in the fulfilment of this good will of Jesus Christ, to tread with Him the way which He will to take, to fight with Him the battle which He wills to fight, in short, to follow Him” (IV/3, 330). Om só geken te word, beteken niks anders nie as “not merely to see, but actively to share in the harvest which follows from the sowing of reconciliation” (IV/3, 331). Die openbaring van die versoening wys vir ons hoe God in Jesus Christus nog nooit Homself geken het as sonder ons nie. In Jesus Christus het Hy die ewige verbond gesluit waarby ons ingereken was, en nou word ons ook in hierdie beweging van Hom bevry in hierdie vryheid vir die wêreld. Die profetiese Woord skool en vorm ons in sulke vrye beweging. “He wills to give us time and space for this participation in His work” (IV/3, 332). “He willed to have us at His side and in His discipleship in our own free work” (IV/3, 333). Kortom: *Sý beweging skakel ons nie uit nie, maar in; relativeer ons nie, maar aktiveer ons; sien ons nie net as voorwerpe nie, maar as deelnemend; is nie met ons klaar nie, maar het nou eers met ons begin; en skool ons as getuies van die ‘Ware Getuie’*. Ons (en veral die gemeenskap van Christene) word nie ondermyn en irrelevant nie, maar juis in die beweging gebring deur Hom vir Sy (uiteindelike relevante) bestemming.

Die openbaring van die versoening is insigsself nie net beweeglik en dinamies, tydig-en-tydelik nie, maar skep ook vir ons ’n ruimte en tyd waarin ons deel het aan die gebeure in Hom. Die

profetiese Woord openbaar die soort ruimte en tyd van die ewige genade-verbond, en dat ons in-tussen ons tyd en ruimte in die Lig van Hom sal leer ken deur in Hom op weg te wees. Barth stel dit soos volg: “The opening up of this field, which would not have been possible had the prophecy of Jesus Christ reached its end with its beginning, is the good and kind and gracious reason for this distance” (IV/3, 334). Let wel, hierdie “opening” (skepping) wat openbaring van die versoening veronderstel vir ons, impliseer nie ’n skeiding tussen die Christen en wêreldling nie, want hierdie “opening” neem ons juis in sy beweging dieper onderweg in die wêreld in. Die tussentyd is ’n genadetyd vir ons almal. Ons leef saam in dieselfde wêreld, maar wel met die kennis dat die wêreld nou anders daarna uitsien (IV/3, 339-340). Die beweging en kennis as sodanig is nog geen doel opsigself nie, want waarom dit ten diepste hierin gaan – en juis hierin gaan die fyn onderskeiding tussen Christen en wêreldling om ’n nog nouer en dieper verhouding – is die volgende:

“[I]t is a public affair, and therefore the Christian is a public person ... He is a Christian only to the extent that he is obedient to his calling to be a witness and messenger of Jesus Christ. ... Accompanying Jesus Christ along the great course of His new coming, He is necessarily set in the service of His work, of the occurrence of His self-revelation” (IV/3, 344).

Wat die Christen en wêreldling hiervolgens onderskei, is juis wat hul nou nouer en dieper as van te vore aan mekaar bind. Ons is nou in Jesus Christus aan mekaar verbind met daardie bekenende kennis wat nie anders kan as om ook nou só bekend gemaak te word nie. Christus is nie net die hoop van die een of die ander nie, maar van die wêreld. Kennelik nie in dieselfde sin as vir die ander nie, want vir die een is dit reeds bekend, en die vir ander nog nie (IV/3, 345). Siende Hy egter wel die enigste hoop van die wêreld is, is die verwagtinge en verlange dat almal Hom intussen só sal leer ken. “Whether known now or unknown, He is the future of all” (IV/3, 346). Hiermee moet ons egter glad nie die indruk kry of skep dat hier ’n bepaalde vakuum bestaan wat hetsy dui op ’n leë (en/of nog onbepaalde) hoop nie. Ons hoop is nie onbepaald en/of onvolledig nie, maar reeds bepaal en bestem deur Hom as die uiteindelijke bedoeling daarvan. Dié hoop is geen vae en verre hoop wat of in ’n verre verlede of in vae toekoms lê nie, want die hoop is in Hom. Die Hoop is in Hom gesetel. Die tyd (geskiedenis) is in Hom gesetel. Die hede is in Hom gesetel, so ook ons verlede en toekoms. Die tussentyd dui nie op enige vakuum of leegte in die hede nie, inteendeel.

“We must emphasise that He *is* the hope of all. He not only was this in the Easter event, and will be at His final appearing. He is not only the hope which shines into their sphere from this beginning and end, impelling on the one side and enticing on the other. He is the hope which shines here and now, among and in them, at the point where they exist. ... He does not give rise to any vacuum in which He refers and therefore leaves them to themselves, He Himself being only a known or unknown figure on the margin” (IV/3, 348).

Die waarheid is uit, die waarheid leef, en die waarheid is onderweg met die tyd. Hy wie is, was ook, en sal wees. Hy is in die hede, verlede en toekoms. Hy is tydig, tydelik en ewig. Hy omvat die tyd, Hy beweeg ons tyd, Hy verlos ons tyd.

“He is our hope in that His new coming as the One who came before, His coming again, His *parousia*, His revelation, goes forward *without interruption* and becomes *and is an event in our sphere*, so that *for us and all men* it really is quite *directly a matter of*

accompanying its occurrence, of following Jesus Christ Himself from His beginning to His end” (IV/3, 349) [Beklemtone – ML].

Barth spel die implikasies hiervan vreesloos uit vir kerk: “Jesus Christ cannot be absorbed and dissolved into the Christian kerygma, Christian faith and the Christian community. He cannot be replaced by Christianity” (IV/3, 349). Ons kan nie die Ware Getuie volkome bevat nie, maar Hy bevat ons volkome. Jesus Christus vul en vervul ons en ons tyd deur die ‘Ware Profeet’ te wees. Hy spreek die tyd van die dag aan. Hy is op Sy tyd, menende in ons tyd, onderweg na die voleinding van die tyd. Hy spreek en verkondig Sy Woord, en ons luister, vertrou en gehoorsaam ‘Die Heerlikheid van die Middelaar’. Dit veronderstel dat ons sal saampraat, maar dan saampraat in die sin van napraat van wat ons Hom in die hier en nou hoor praat. Hy spreek in beweging voortdurend ’n nuwe, vars lewende Woord; erkenbaar, herkenbaar en erkentlik.

Na 75 bladsye in die subafdeling oor “The Promise of the Spirit” (en met net 17 bladsye oor voor die einde), is ons “uiteindelik” by die titel van hierdie gedeelte (vgl. IV/3, 350). Ons sê “uiteindelik”, want dit is in werklikheid nie asof ons nou eers hiermee begin nie. Dit is klaarblyklik die weg ná die tema ‘Die Belofte van die Gees’. Die relevansie van die titel is presies op hierdie punt van hoe Hy die hede vul. “This is His direct and immediate presence and action among and with and in us” (IV/3, 350). Sy Gees vul die tyd tussen Sy opstanding (eerste koms) en wederkoms (derde koms). (Buiten dat Hy op die agste dag opgewek is, word Sy Gees ook op die 50ste dag uitgestort. Die tyd is nou een lang en groot Sondag. $7 \times 7 + 1 = 50$!) Dit bevestig, onderstreep en waarborg opnuut: “Jesus Christ as the hope of all is present to us as the One who promises and is promised” (IV/3, 351). Meer nog, siende ‘Jesus Christus is die enigste hoop’ van beide Christen en wêreldling (alhoewel nog kennelik verskillend), kan ons ook hierdie titel van die ‘Belofte van die Gees’ in sy tweërlei-aard verstaan. Enersyds in die sin van “that the Spirit promises”, bedoelende Jesus Christus belowe aan die gelowiges Hy vul vir ons die tussenin-tyd tussen Sy tweede en derde/finale koms, en dat Hy dit alles tot voleinding sal bring (IV/3, 351). Andersyds verwys dit ook na die “promise of the Spirit,” bedoelende Jesus Christus hou vir die ongelowiges ’n belofte in Wie hul van allerlei kante tegemoet kom (IV/3, 353). Al wat die gelowiges en ongelowiges van mekaar in die verband onderskei, is weereens dat eersgenoemde kennis dra van hoe Hy in die hede aan beide belowe, terwyl laasgenoemde nog nie hiervan kennis dra nie. Jesus Christus is deur Sy Gees die belofte vir beide, en Christene ken Hom ook só in hul onmiddellike omstandighede. Jesus Christus het nie net die grense van sy verlossing self bewerk en bepaal nie, maar hou dit ook self só in stand.

“For the Holy Spirit, as Jesus Christ is risen, is promised to them too, and with Him His twofold promise, His eternal and temporal pledge. They are not condemned to the unspiritual life in which they exist as non-Christians. Or if so, it is they who do it. And they are not the final court” (IV/3, 354).

In plaas daarvan om aan die wêreld te dink in terme van statiese en rigiede begrippe soos “verlore”, “ongelowig”, “agtergelaat”, “onbeskore”, of “uitgesluit”, is dit veel eerder ten diepste mense wie “nog nie” weet hoe God hul (en diepste eintlik ons almal) ken nie (IV/3, 355). Die Christen sien sy/haar medemens vervolgens altyd in terme van die belofte. Beide het Jesus Christus as enige hoop, en daarom ook die belofte van Sy Gees. Vir die Christene is dit reeds ’n *belofte*, en vir die res nog net belofte (met uiteraard die verwagting aangaande eersgenoemde).

Die bogenoemde ‘belofte van die Gees’ bied dus opnuut weer bevestiging en waarborg dat Hy waarlik die Middelaar is. Die Gees se koms dui nie op ’n onderbreking, stilte, of opening aangaande Jesus se profetiese werk nie, inteendeel. Die Gees is nie ’n plaasvervanger, draer of skenker van enige iets anders as wat Jesus vir ons as ware God en ware mens bewerk het nie. Die Gees is Sy Gees, en Hy is die Middelaar wie nou in hierdie tyd só in hierdie vorm kom en die profetiese werk verrig. Jesus se hemelvaart dui daarom nie op Sy afwesigheid nie, maar veel eerder op hoe Hy in Sy Gees die profetiese werk bekend maak tussen Sy tweede en wederkoms. Die begrensing van Sy eerste koms (opstanding) met Sy hemelvaart, en die inlei van Sy tweede koms in die uitstoring van Sy Gees, bevestig en waarborg juis Sy profetiese identiteit in die sin van die ‘Middelaar’ en ‘Ware Getuie’. Hemel en aarde het waarlik in hierdie een enkele beweging ontmoet, en is inderdaad versoen, sodat Hy aan die regterhand (uitvoerende hand) van die Vader, deur Sy Gees die ontmoeting (versoening) tussen hemel en aarde tot voltooiing kan dryf.

“The fact that He is there at the right hand of God means that He is in full possession and exercise of the freedom of action, the authority of rule and the disposal of grace of God Himself. It means that He exercises them here and now, in the sphere of existence left to us, on this side of the fulfilment of His prophetic work and in its progress to its goal, in the form of the power of His resurrection and the promise of His Spirit” (IV/3, 357).

Gevolglik is daar ook geen skeiding of verdeling in die inhoud wat Sy Gees in die hier en nou veronderstel nie. Soos ons Hom in sy profetiese amp tot en met hier beskryf en leer ken het, só is Hy in sy Gees teenwoordig en handelend. Só word dit voortdurend geopenbaar. In Sy Gees is hy die ‘Ware Profeet’ en ‘Middelaar’. Die af-en-op beweging wat met die priesterlike en koninklike ampte bewerk is, en nou in die profetiese amp aan ons bekend gemaak word, word nie meteens in die Gees se teenwoordigheid opgehef of eenkant toe geskuif nie, inteendeel. Wat die opstanding bevestig het, waarborg die Gees opnuut. “In His presence and activity in the promise of the Spirit, it is really His promise of His Spirit and the power of His resurrection, there can be no question of a restitution of the separation between divine and human being which was done away in His incarnation” (IV/3, 357). Nog in Sy hemelvaart, en nog in die koms van Sy Gees, en kan ons byvoeg, nog in die koms van Sy wederkoms, is Sy menslikheid van Hom vervreem, of weer laat vaar, of iewers elders, inteendeel. “He is the incarnate Word of God, not abandoning this flesh of ours, not leaving it behind somewhere (even in heaven, in the mystery of God), but acting, speaking and revealing His glory in the flesh” (IV/3, 358).

Dit wat Barth van te vore in die prospektus benadruk het aangaande die profetiese amp, naamlik dat die profetiese amp nie losstaan van die priesterlike en koninklike amp nie, en ook nie ’n blote optelsom en samevoeging daarvan veronderstel nie, word opnuut weer hier onderstreep. “For the prophetic work of Jesus Christ is no mere appendage or echo of His high-priestly and kingly work. It is an integral element in the whole occurrence” (IV/3, 358). Anders gestel: Die profetiese amp stel die koninklike en priesterlike inhoud voor in die sin van dat dit tegelykertyd saam openbaring is en geopenbaar word in die vorm van die belofte van die Gees waarin dit teenwoordig is en werk. Die profetiese amp verseker ons daarvan dat ons onself in openbaringstyd bevind. Enersyds is dit tussenin-tyd wat vir ons die geleentheid skep om as egte en volwaardige verbondsgenote deel te neem aan die ritme en tyd eie aan die vervulde verbond, maar andersyds dui dit daarop dat Jesus Christus in die koms van sy Gees voortgaan en beweeg na die heerlikheid en glorie eie aan hierdie openbaringsgeskiedenis (IV/3, 360). Dit

gaan ten diepste om laasgenoemde, wat natuurlik nie eersgenoemde uitsluit nie, maar juis aktiveer en rig na een gemeenskaplike doel en bestemming. Een verbond, een geskiedenis.

“Unreservedly joyful praise and sincere thanksgiving must be given Him for the fact that He willed and arranged that we should have time and place and opportunity not merely for the expression of our creaturely freedom but for life in hope in Him as the hope of all men, for life under the promise of God and in the power of this promise” (IV/3, 362).

Samevattend begin Barth die vierde en laaste Christologiese afdeling oor ‘Die Belofte van die Gees’ af te sluit deur te onderstreep hoe duidelik dit geword dat ons hede, ons tyd en ruimte, tegelykertyd gevul en onderweg is met “one positive sign *par excellence*” (IV/3, 362). Jesus het in ons tyd gekom, en boonop op só ’n wyse wat getuig en spreek dat Hy die Heer daarvan is. Hy is met ons onderweg in die *voltrekking* van hierdie tyd as Sý tyd. In die lig hiervan kan ons nie anders as om onself nie meer te sien as kinders (en gevangenes) van ons eie tyd, tydsgees en omstandighede nie, maar veel eerder as “contemporaries of Jesus Christ and direct witnesses of His action, whether with closed or open or blinking eyes, whether actively or passively” (IV/3, 362-363). Kort en kragtig gestel: “His to-day is really ours, and ours His” (IV/3, 363). Jesus Christus vind nie iewers vir Homself ’n plekkie, spesialiteitsveld, kompartement, of nismark en ’n nou afgebakende fokus nie, maar vul-en-dryf hierdie tyd in die Lig van Sy Woord as die bekennende (en eintlik “bekende”) geskiedenis (wat gevul is met soveel *belofte*; kortom, met ons Heer se heerlikheid). Sy stem het ’n heerlike stemming en bestemming. Hy is die spesialis en nis wat die geheel vul en bestem. Intussen het ons Sy lewende stem (Homself in sy volkome en genoegsame Woord aan ons), die sprekende Heer, en ons weet ook in watter ritmiese stemming en beweging dit ons plaas, want ons is immers onderweg na die bestemming daarvan.

“The main concern of the ongoing of the history of the prophecy of Jesus Christ which fills our time is with non-Christians. Their existence is a reminder of the darkness which resists it. It is for their sake that it must go forward, that Jesus Christ as the living Word of God is still on the way to-day” (IV/3, 364).

Daar is nie ’n grens of horison wat Sy heerlikheid en heerskappy uitsluit of oortref nie. Só is Sy enige en ewige genade-verbond, en gevolglik is Sy verbondsgenote “not merely a hearer of His work but a subject in His service, to be not merely a hearer of His Word but a great or little, skilful or unskilful witness of this Word” (IV/3, 367). Die Woord doen (en beloof) wat die Woord doen (en beloof om te doen).

’n Profeties-Hamartologiese Perspektief: ‘Die Valsheid en Veroordeling van die Mens’

Die interne struktuur van hierdie gedeelte volg dieselfde Christo-logika wat ons reeds hierbo teëgekom het, naamlik dat die gesprek oor die sonde slegs in die lig van Jesus Christus kan geskied. Nie net volg die uitwysing van die sonde ná die bespreking van die Christologie nie, maar ook in die gedeelte oor die sonde as sodanig, is daar opmerklik eers ’n bespreking oor “The True Witness” (§70.1). Eers in die lig daarvan, volg die besprekings oor “The Falsehood of Man” (§70.2) en “The Condemnation of Man” (§70.3). Voor ons wys op die merkbare wyses

waarop die eerste beskrywingspunt aangaande ‘Die Ware Getuie’ (§70.1) verskil van sy voorgangers op die dienooreenkomstige plekke in IV/1 (§60.1) en IV/2 (§65.1), kan ons wel noem dat die interne dinamika van die wyses waarin die sonde manifesteer met die tweede en derde beskrywingspunte van hierbo (§70.2-3), dieselfde interne logika vertoon as in die voorafgaande twee vorme van die versoeningsleer (§60.2-3 & §65.2-3). In al drie vorme van versoening is dit duidelik dat die verhouding tussen die aard én die gevolge van die sonde vir die mens deurgaans ineengebondel is. Die een volg wel op die ander, maar in werklikheid is dit ’n verstrengelde eenheid waarmee ons hier te make het. Soos met die ‘trots-en-val’ en ‘traagheid-en-ellende’ van die sondaar, só ook hier met die ‘valsheid-en-veroordeling’ onder die profetiese perspektief. In hierdie opsig verskil die profetiese dus nie van die voorafgaande nie, wat net weer die enigheid in die drieërlei-vorm van die versoening vir ons bevestig.

Tog het ons, soos ons vorder, al verder bewus geword van wyses waarop die profetiese juis ook ’n ander dimensie na vore bring insake die versoeningsleer. Gedagtig aan Jesus Christus wie nie net op die vertikale as met sy af-en-op beweging in die tyd versoening bewerk en geaktualiseer het nie, maar ook met die voorafgaande beskrywing van ‘Die Belofte van die Gees’ al dieper vorentoe *gebeur* in die tyd met Sý geskiedenis, is dit opmerklik om te sien hoe Hy nou kort en kragtig voor die sonde kom staan met ’n aankondiging van Homself as ‘Die Ware Getuie’. Dit is opvallend dat die voorkoms nou verskil van die formulering in die priesterlike en koninklike beskrywings. Daar hoor ons van “The Man of Sin in the Light of the Obedience of the Son of God” (§60.1) en “The Man of Sin in the Light of the Lordship of the Son of Man” (§65.1), en nou staan ons kort en kragtig voor “The True Witness” (§70.1). Hierin is vermoedelik reeds vir ons ’n belangrike aanduiding van wat weer onder/nog meer met die profetiese amp bedoel word. Die verwagting is dat die betekenisvolheid hiervan algaande duideliker sal blyk soos ons vorder.

Bevestig dit juis ‘Die Heerlikheid van die Middelaar’ wat ons hierbo leer ken? Nou dat ons weer vir ’n derde keer in die lig van die Christologiese perspektief op die sonde kan wys, sien ons waarlik ’n beweging van “Man in the light of ...” na “The True Witness”? Is ‘Die Belofte van die Gees’ juis om nou as ‘Ware Getuie’ sentraal in die bespreking te kom staan? Is ‘Die Ware Getuie’ ’n aanduiding van nie meer twee geskiednisse nie, maar Sy geskiedenis as dié een gemeenskaplike en gedeelde geskiedenis? Is al wat oorbly in die bespreking van die sonde om uiteindelik te wys op ‘Die Ware Getuie’? Is dit nou ’n geval van enersyds omvattend en onlosmaaklik verbonde aan die voorafgaande besprekings oor die sonde, en andersyds van ’n ander aard?

Barth se openingsalvo sit die stryd soos volg voort: “[T]he truth unmasks, discovers, accuses and judges the man of sin as such. ... Jesus is a match for it. In relation to Him it can only be shadow and not true light. It can deny Him as the Word of God, but cannot silence Him” (IV/3, 371). Barth erken vanuit die staanspoor die omvattende en gelyktydige aard van hierdie derde dimensie waarmee ons op hierdie terrein kan byhou.

“Sin as sin against grace of God is *falsehood as it is also pride and sloth. But in its role as falsehood it operates on another level than in its forms as pride and sloth.* In relation to these it is as it were in a third dimension. ... The specific function of falsehood is thus *to be the common exponent* in which they both necessarily betray and express themselves as sin. *But this does not by any means exhaust its distinctiveness.*”

Independently of its co-operation with the first two forms, it has its own meaning and character” (IV/3, 372) [Beklemtoning – ML].

Die onderskeiding van die profetiese perspektief op ‘valsheid’ is met ander woorde nie wat betref die inhoud en materiaal daarvan nie (dit is in ‘daad’ en ‘woord’ dieselfde), maar “*in his historical encounter with the Word of God of divine grace addressed to him, that sin in this third form of falsehood becomes mature, virulent and open*” (IV/3, 373) [Beklemtoning – ML]. Die ontmaskering van ons valsheid dui tegelykertyd op ons hoogmoed-en-traagheid (en die val-en-ellende wat dit veronderstel), *sowel as dat God ons in die openbaring daarvan ook konkreet en persoonlik, lewend en histories, aanspreek en vryspreek, ja bevry tot ’n dienooreenkomste titel van (soos ons later sal sien) “The Christian as Witness” (§71.4).* Meer nog, om die sonde te ‘ontmasker’ en te ‘veroordeel’, vervaag die sonde in sy nietigheid soos net Jesus Christus as ‘Die Ware Getuie’ voor ons “staande” (lees: bewegend en blywend) bly. Slegs die ‘Ware Getuie’ is *blywend* (en *blywend*). Dit is onder meer hoekom hierdie gedeelte oor die sonde begin met die omvattende dog onderskeidende titel van “The True Witness”. Laat ons egter nie onself vooruitloop nie, en eerder vir eers die allerbelangrike insig inneem:

“[T]he totality of the history of salvation concretely enacted once and for all, and thus completed and concluded, has as it were a spearhead in which it continually takes place as it is also a living Word speaking of and for itself beyond its own particular age. In this form it goes right into the world post Christum as this moves to its goal and end” (IV/3, 373) [Beklemtoning].

Dit is dus inderdaad die getuienis van die ‘Ware Getuie’ wie voor ons staan in hierdie saak. Ons kan nie anders as om hier te begin en te sien Wie voor ons staan sodat ons waarlik kan hoor waarop die sprekende Woord wys nie. Nou eers sien ons “[m]an as the man of sin does not break free from God. Even in his untruth he can live only by the truth of God” (IV/3, 374). Die nadenke oor hierdie profetiese Woord Wie tegelykertyd die waarheid en valsheid openbaar deur ons aan te spreek, wys die valsheid uit vir wat dit is, naamlik dat ons nooit by laasgenoemde kan begin of eindig nie. Dit is nie in staat om insigself ’n eerste of laaste woord te spreek nie. Dit leef in ontkenning totdat die Woord van waarheid dit konfronteer met Sy lig. Al hoe valsheid in sy leegheid kan “staande bly” (want dit kan nie “staan” op eie bene nie; en wat nog te sê van “beweeg”), is met die waarheid wat dit omsingel, oorweldig en nietig verklaar.

Siende die waarheid ons persoonlik aanspreek en ons vind waar ons ontwetend verkeer, kan ons op goeie gesag bevestig dat ‘die waarheid’ beslis nie op die volgende dui nie: “an idea, principle, or system ... nor is it a structure of correct insights, nor a doctrine” (IV/3, 375). Anders gestel: Waarna verwys word as ‘die waarheid’ is niks minder of meer nie as ‘Jesus Christus’, die lewende sprekende Woord (en nie ’n afgeleide leerstelling wat sistematies en verhelderend uiteengesit gesit is nie) (IV/3, 375-376). Uiteraard verwag en verlang ons dat enige leerstelling só goed as moontlik sal heenwys en getuig van Jesus Christus (teologie as tweede orde aktiwiteit van nadenke op die openbaring), maar dit is nog nie Jesus Christus wie ons self persoonlik aanspreek nie (teologie in sy eerste orde aktiwiteit waarvolgens openbaring self as sodanig tot ons spreek). Hierdie verstaan van die waarheid is tog een van die fundamentele hoekstene waarmee die CD begin is.

Terselfdertyd is ’n ontmoeting met ‘die waarheid’ konfronterend en ontmaskerend van aard, want Hy is die waarheid (en nie ons nie), en ons verkeer in valsheid (wat ons nou in

kennismaking met Hom gaan leer ken). “This Witness does not encounter man in a splendour which wins him easily and impresses him naturally. Raised from the dead by the power of God, He encounters him in the despicable and forbidding form of the Slain and Crucified of Golgotha” (IV/3, 377). Om onself só in die lig van hierdie gekruisigde waarheid te sien, veronderstel tegelykertyd dat ons sal sien en begryp dit is Hy wie daar hang vór en mét ons, sowel as dat dit niemand anders is nie as Hý wie ook nou só (in elke moment waar ons onself ook al mag bevind) Homself openbaar en bekend maak aan ons. Hy is die ‘Ware Getuie’ omrede “He is Himself the truth and its expression. And in His existence and life as such He unmasks every other man” (IV/3, 378). Hy het ons in ons konkrete historiese werklikheid kom aanspreek, en nou spreek Hy ons aan in ons konkrete historiese werklikheid.

Die gedagte wat reeds reg aan die begin van die bespreking na die profetiese amp neergelê is, word opnuut nou weer benadruk en beskryf. Die ‘wat’ en die ‘dat’ van die ‘Ware Getuie’ is onlosmaaklik aan mekaar verbonde. Wát aan ons as die waarheid voorgehou word, is niks anders nie as dát dit aan ons as die waarheid voorgehou word nie. Dit is openbaring nie net in die inhoud as sodanig nie (die “wat”), maar ook (nou) as die bekendmaking en aanspreking daarvan (die “dat”). Dit is die Woord met klank (waarheid); “live”, “alive”, ja, “lewend”. Daar is ’n stem en ’n stemming aan die bestemming van die Woord. Hy is die openbaring, en Hy openbaar dít aan ons – en daarom weet ons Hy is dié Waarheid. Dit is nie net dát Hy ons aanspreek nie, maar dit is met die ‘wát’ in Homself waarmee ons só aangespreek word. Hy spreek nie ’n leë (en doodstil) Woord nie, maar ’n volle en lewende Woord tot ons. Dit is die enige verhouding tussen God en Mens in Homself as ware God en ware Mens waarmee ons nou aangespreek word. Daarsonder spreek God ons nie aan nie. “It is as this is God’s relationship to Him, and His to God, that this man is the true Witness” (IV/3, 379).

Die bevrydende waarheid wat die ‘Ware Getuie’ spreek, is vanweë ’n bevrydende waarheid in hierdie einste verhouding tussen ‘ware God’ en ‘ware Mens’ in Homself. Alles wat in hierdie verhouding tussen ‘ware God’ en ‘ware Mens’ in die ‘Ware Getuie’ gebeur, getuig van ’n besondere vryheid wat in beide rigtings van die verhouding geskied. Nog ‘Die Heer as Kneg’ is onder enige dwang in Sy priesterlike besoek aan die verre en vreemde land, en nog die ‘Die Kneg as Heer’ is onder enige dwang in Sy koninklike tog na die ewige woning. Die drama in Homself wat hier voor ons in die tyd uitspeel met sy verhaal, is geen *quid pro quo*, ’n sekere uitruiling, of verandering wat plaasvind nie. In die beweging van die een is ’n vrye uitdrukking van die ander, en die gelyktydige af-en-op beweging, openbaar Hom “nou” as die bevrydende waarheid. As dié Waarheid wie vry is, spreek Hy vrylik nou Sy bevrydende waarheid – Hy is die ‘Ware Getuie.’ “[O]n both sides freedom is the form and character of the intercourse between true God and true man, i.e., of the intercourse which determines the existence of this man and in the fulfilment of which He declares the truth and is the true Witness” (IV/3, 381). In kort, die Profeet is die Waarheid, en Hy getuig daarvan:

“God does not have to be the God of this man, but He can be and He wills to be. Hence He crowns Him. Nor does the man have to be the man of God, but He can be and may be. Hence He obeys Him. *In His freedom for man* which mocks at all questions of payment, *God is true God*. And in *His freedom for God* which is quite unconditional, *man is true man*. And the conjunction or unity of true God free for man and true man free for God constitutes the existence of this One who is the true Witness. *As free God and free man meet and are one in Him, He is the truth and declares the truth in relation to which every other man shows himself to be a liar*” (IV/3, 383) [Beklemtoning – ML].

Barth se kenmerkende struktuur wat sy verstaan en beskrywing van openbaring kenmerk, tree midde in hierdie gesprek weer na vore. Enersyds benadruk hy dat ons hier te make het met die ware Getuie “first of all in His pure form; and we must never forget this in whatever follows”, maar andersyds tegelykertyd ook “[t]his does not mean, however, that He is revealed to us men, and may be perceived and apprehended by us, in this pure form as such” (IV/3, 388-389). God openbaar Homself in die verborge, versluisde, bedekte, indirekte, en al skuilgaande vorm aan ons. Nogmaals, ons ken God nie na Sy primêre objektiwiteit nie, maar na Sy sekondêre objektiwiteit. Dit is nog steeds die Drie-enige God in Sy openbaring aan ons, en nog steeds een en dieselfde objektiwiteit, maar weliswaar in die misterie en geheimenis gehul van sekondêre en indirekte objektiwiteit. Wie kan tog direk in die son kyk en waarlik sien? Wie egter die nuwe dag sien breek, weet die son het opgekom. Dan kan ons sien en onderskei.

God se wese kan egter nie gereduseer en uitgeput word in sy historiese omgang met ons nie. God is en bly God in Sy openbaring aan ons, en daarom, selfs al is dit ’n getroue weergawe met hierdie betroubare en ware Getuie, is dit nie ’n geval van dat Hy nou figuurlik gesproke die laaste woord gespreek het, sodat ons kan beheer neem van Sy openbaring nie. Barth formuleer soos volg in dié verband:

“He speaks His Word in a very different form of existence appropriate to its content, to its setting, and to us men as its recipients. To be sure, the pure form in which God alone sees and knows Him is in immediate proximity to us in this other form, for in both cases, whether before God or for us, He is One and the Same, and the former is manifested in the latter. ... As He is among us and encounters us here and now, He bears a form in which the pure form is present and active only in a form which is hidden, obscure and puzzling. ... Indirect knowledge is that which arises when the person or object to be known makes itself known. It can be achieved only in consequence of self-declaration. ... It is in this that He encounters and unmasks falsehood. He does it as the suffering Jesus Christ” (IV/3, 389) [Beklemtoning – ML].

Dit is nie net die ‘wat’ en die ‘dat’ wat hiermee ten nouste opmekaar betrek word nie, maar ook die ‘hoe’ en die ‘waarlangs’ daarvan. Hierdie is God se weg in die wêreld, en ons ken Hom slegs hiermee en daardeur. Kennis van Hom veronderstel nie net dat Hy só was nie, maar dat Hy tegelykertyd só blywend en voortgaande is met ons. Die profetiese Woord kan op niks anders dui as die weg van God in hierdie wêreld met ons só onderweg nie. “He not only was, but here and now in His ongoing prophetic work He still is the suffering Servant of God, the King crowned with thorns” (IV/3, 390). Meer nog, dit is hierdie weg waarop Hy die waarheid betuig, en die valsheid ontmasker. Dit is die enige Woord op die enige weg. Dit is die openbaring (selfstandige naamwoord), en so openbaar (werkwoord) dit. “He encounters us in this form or not at all. To look past it is not to see Him. To miss the Word of the cross, is not to hear Him” (IV/3, 391). Dit is hierdie inhoud, vorm en weg wat dui op die ware Getuie; só betuig Hy die ‘wat’, ‘dat’, en die ‘hoe’ daarvan. Só is die ware Profeet herkenbaar, teenwoordig, en getuigend, in ons geskiedenis.

Konflik en stryd is deel van Sy geskiedenis. Die Lig skyn en die duisternis word ontmasker. Die waarheid word bekend gemaak, en die valsheid word ontmasker. “The sphere of our time and history is not, then, the theatre of a decrease of darkness, as we might suppose, but rather of its intensification and increase” (IV/3, 392). Die gebeure van dié geskiedenis het onomwonde die karakter van intense konflik en stryd. Hy gaan Sy gang in die geskiedenis met

dié geskiedenis as 'n onvermydelike voortbeur na Sy einde toe. Só is die Profeet, die ware Getuie, teenwoordig en handelend met Sy werk in ons teenwoordigheid:

“The Jesus who lives and is among us in our time is the One who is still harassed and forsaken, accused and condemned, despised and smitten. He has already fought and won as such, but He still does so as the true Witness, unmasking the falsehood of our time and therefore of us all” (IV/3, 393).

Die profetiese bekendmaking van Sy weg is geen ontvlugting of ontsnapping vanuit die konkrete historiese werklikheid nie, maar juis die bekendmaking van dié geskiedenis in die geskiedenis. Jesus Christus is op geen ander weg, waarheid en lewe as dié een waarop Hy nog altyd “ís” nie. Hy leef nie asof Hy nie só gekom het nie. Só is Hy lewend teenwoordig en getuigend van dié weg, waarheid en lewe as die enigste werklikheid. Die geskiedenis het Hy hierin vir ons geskryf, en nou maak Hy dit nou só aan ons bekend.

“All this is behind Him, yet it is also continually before Him. It is thus that He is among us and with us. ... *This was His passion*. But although He did it *once and for all*. *He did not do it once only*. Risen from the dead, He lives and takes it to heart with undiminished severity. *This is His passion to-day*. And it is thus that He is the true Witness” (IV/3, 396) [Klem – ML].

Sóos Hy gekom het tot by Sy oorwinning, só is Hy ook nou algaande getuigend onderweg na die voleinding daarvan. Stryd en konflik kenmerk nog die *gebeure* van die Woord op die weg tussen Sy tweede koms in die belofte van Sy Gees én wederkoms. Die *gebeure* van die profetiese Woord is 'n voort-beur met ons tot Sy voleinding toe. Nie sleurend nie, maar opbeurend; gaande en getuigend van die waarheid.

Die inhoud van die versoening is nie net bepalend in dát Hy getuig, én dat Hy hierlangs op die weg onderweg is met die wát daarvan nie, maar dat Sy getuienis ook só in die hoé daarvan, vergestalt en spreek. Ook die wyse waarop Hy spreek en getuig, is ten diepste gesetel in die geklank van die voorafgaande. Anders gestel: Hóé hoor ons hierdie profeet midde in 'n raserige wêreld? Hóé spreek Hy in doodse stilte? Hóé weerklink die waarheid tussen soveel aansprake op waarheid? Hóé is die ware Getuie sprekend? Hóé klink dit wat ons hoor? In 'n laaste omsirkeling in hierdie afdeling aangaande die tema van ‘Die Ware Getuie’, word die hóé van Sy ware getuienis soos volg beskryf:

“What a contrast there is between the wordiness and noisiness of humanity and the Church of Jesus Christ in their tireless and inexhaustible attempts at self-communication and self-expression in their various more or less legitimate and urgent affairs, and Jesus Christ as the Proclaimer of the reconciliation accomplished in Him, and therefore as the Crucified! What a power of words on the one side, and what impotence on the other! ... the only way in which He can and will present His cause is by means of the sigh on the cross which comes down through the centuries” (IV/3, 408).

Weer is dit 'n geval van nie woorde in leë beloftes wat hol weergalm deur die tyd nie. Hy spreek Sy profetiese Woord van waarheid “in the promise of the Spirit as the Crucified” (IV/3, 409). Dié Woord van waarheid vervul die tyd vir ons met Homself as die sprekende en getuigende waarheid daarvan. Hy is die anker en die stuurman van die tyd. As Gestuurde stuur Hy die geskiedenis met Sy geskiedenis deur dit ook só sprekend en getuigend te bestuur. Barth stel die gedagte soos volg: “In Him the truth is present, indeed, *He is the truth, which, as He speaks,*

speaks by itself, about itself and for itself with its incomparable force, clarity and distinctiveness” (IV/3, 409) [Klem – ML]. Kortom: Sý Woord, Sý geskiedenis, *bespreek* en *bestem* en *bepaal* en *behaal* en *bestuur* en *betuig* Sý waarheid as dié waarheid vir die ganse wêreld. Wat Hy begin het, beëindig Hy op en met Sy tyd. Sy Woord is die geskiedenis wat ons lewens skryf.

Hy is die Waarheid, die ware Getuie, en daarom kan waarheid nie vir ons gesetel wees in idees of leerstellings, apologetiek en argumente nie. Ons kan volledig “oorgegee” en “uitgelewer” wees aan Hom in die verband. Ons behoort nie aan onself nie, maar aan Hom. Hy is die werklikheid wat werklik voorgaan. Dit is slegs hoorbaar in verkondiging, en daarin gaan Hy ons voor. Barth beskryf dit soos volg:

“This is the truth speaking for itself. It is not an argument. It will thus prevent those who knew and honour and love it as the truth from entering into argument or even the most laudable of exploitations. It can be made legitimately only in an obedience which advances no claim, only kerygmatically, only with the holy irresponsibility and defencelessness of the man who knows that in this matter, in relation to the miraculous power of God Himself, He knows nothing and has nothing to say, not even on the authority of his own faith” (IV/3, 410) [Klem – ML].

Ons hoor die waarheid ingebed by Hom; hoe die Gekruisigde waarheid ons aanspreek en roep tot aanroep van Hom as die Woord. Dit is Sy Woord wat alleenlik vanuit die doodse stilte ander kant die graf en einde van die geskiedenis getuigend tot ons kom en spreek. Anderkant die geskiedenis spreek Hy Sy geskiedenis vir ons uit. Dit is nie net ’n geval dat God spreek nie, maar veral dat Hy daarvandaan spreek, en weereens (is ons dit eens) dat dit (waarlik) Hý is. “He speaks from the place from which God alone has the power to speak. ... He speaks of the Word of God accomplished in His death ... He speaks of the reconciliation of the world to God effected in His death and passion” (IV/3, 411). Die geskiedenis wat aankondig word, is die geskiedenis wat *gebeur* het. Sy spreke en woorde bevestig dit as die Woord self. Wat gebeur het, was geen ongeluk nie, en behoort ook nie tot die verledetyd nie. Hy verdedig nie en verduidelik nie; Hy is die gebeure, en Hy verkondig die gebeure. Hy is die ware Getuie hiervan wat die tyd vul en Homself bekendmaak en verkondig. “[I]t is *in this form* that He is *the temporal and eternal truth* which encounters us. *He encounters us in this form or not at all*” (IV/3, 415-416) [Beklemtoning – ML]. Hy is met ander woorde só sprekend en só getuigend *nie ten spyte van* Sy geskiedenis nie, maar *juis op gronde van en met* daardie geskiedenis. “He speaks with living power as and by God Himself, not only in his death, but from His death, by His death, and from out of the silence of His death” (IV/3, 417).

Kortom, die punt – die waarheid, as die ware Getuie self – is nou duidelik. “The Holy Spirit is simply but most distinctly the renewing power of the breath of His mouth which as such is the breath of the sovereign God and victorious truth” (IV/3, 421). Nou eers, met die bogenoemde duidelik in plek, breek die bespreking aangaande ‘Die Valsheid van die Mens’ (§70.2) aan.

Dit is ook presies in die lig van die bogenoemde dat die gesprek oor ‘die valsheid van die mens’ (§70.2) mee begin, naamlik dat ons nie hier met ’n morele verskynsel te make het nie, maar van “a supremely unspiritual and anti-spiritual phenomenon and problem” (IV/3, 434). Hierdie blik en insig op die sonde as valsheid bestaan nie, menende op eie bene, selfstandig, in die algemeen

nie. Dit is in verhouding tot die Lig dat hierdie vorm van duisternis sigbaar word in juis wat dit nié is nié; en dit is nóg nou, nóg vroeër, of nóg later die geval.

Die opmerklike ontwikkeling van bogenoemde is dat daar 'n nuwe aksent na vore tree (in vergelyking met die vorige vorme van versoening), naamlik dat ons hier te make het met “the specifically Christian form of sin” (IV/434-435). Hierdie vorm van die sonde is sigbaar teen die aangesig van Jesus Christus die ware Getuie. Hierdie vorm van sonde vergestalt in hierdie tussenin-tyd waarin ons onself met die Profeet bevind wie die waarheid verkondig. Dit is in hierdie bestemde, bedoelde en bewegende tyd dat “man desires and attempts to avoid Jesus Christ as the true Witness encountering him” (IV/3, 435). Só gestel kom die omvattende en bedoelende aard van die profetiese amp en die ware Getuie na vore. Beide die ‘dat’ en ‘wat’ van die ware Getuie word weerstaan en onderdruk in die aanhoor daarvan, en die enigste “bestaan” van ‘valsheid’ is in ontkenning van hierdie werklikheid (vgl. IV/3, 435).

Die ironie verbonde aan die valsheid is opmerklik: Ons sinspeel op die “bestaan” daarvan, maar dit is eers in die konfrontasie en bekendmaking van die waarheid dat ons kennis neem van die “bestaan” daarvan. Dit is niks minder of meer nie as 'n oënskynlik “bestaan”, want dit kan kennelik nie op sy eie bestaan nie. Dit “is” slegs in die lig van die sprekende waarheid, en selfs dan “is” dit nie in die ware sin van die woord nie. Dit vergestalt in hierdie tussenin-tyd, maar is doodgebore. Dit is ontnem van die toekoms. Dit wat oënskynlik “bestaan”, is nie staande en bestand teen Hom nie. Meer nog, dit wat slegs in die verkondiging van die waarheid uitgewys word, kan nog minder “na vore tree” in die sin van dat dit skaars kan “bestaan”. Asof dit nie genoeg is nie, wil dit wat skaars kan staan, nou bestaan in die vorm van “ontvlugting”. Juis dit wat bekend word in sy statiese en onbeweeglike aard, wil ontvlug en ontken in die teenstaan van Sy bedoeling met die geskiedenis. Dit is niks minder nie as die ontkenning en ontvlugting van die waarheid se bestemming met ons.

Kritiese vrae op die punt is egter die volgende: Is die ‘Ware Getuie’ dan net te ruim in Sy verkondiging van die geskiedenis? Hoe gemaak met die valsheid van die mens wie hiervan wil ontruim, dit ontken, en ontvlug? Waarvan praat ons? Die hardnekkigheid waarmee dit teenstaan is met respek gesê taamlik gesofistikeerd. Die volle waarheid dui op die skyn van 'n volle leuen. Barth se vertrekpunt is tegelykertyd dat ons hier te make het met “the real masterpiece and artistic triumph of falsehood” (IV/3, 436). Die bestaan daarvan kom werklik eers na vore in die ontmoeting met die ware Getuie. Valsheid van die mens vergestalt nie in ooglopende ontkenning van die waarheid nie, inteendeel. Barth bied 'n insiggewende beskrywing hiervan:

“He does not question the truth. He does not oppose to it any antithesis. He does not persecute it. Nor does He ignore it. ... In his real enterprise he kisses his Master as Judas did in Gethsemane. He is not against the truth, but with it, and for it ... He sets up a theoretical and practical system of truth. He forms parties in favour of truth. He establishes fronts on behalf of the truth. He found schools and academies of truth. He celebrates days and even whole weeks of truth. He organises formal campaigns for truth” (IV/3, 436).

Die punt is duidelik. *Ontvlug die waarheid deur weg te kruip agter die waarheid.* Ontruim die lewe deur te gaan skuil in die waarheid. Ontken die waarheid deur die waarheid oor te neem; beheer van te neem; aan te pas; selfs te verbeter. “[It] has become the truth which is mastered

by him instead of the truth which masters him” (IV/3, 436). Kortom, dit dink dit het die waarheid beet, en dit is presies waar die probleem lê.

Barth vang die ironie goed vas wanneer hy hierdie “meesterlike” poging waarmee die valsheid manifesteer soos volg evalueer: “The fact that this is so is another indication of how feeble and inferior and unoriginal he is in relation to the prophecy of Jesus Christ, and how far ahead of him this is” (IV/3, 437). Dit bied met ander woorde geen werklik eie en oorspronklike, nuwe en kreatiewe, alternatief nie. Dit kan net na-aap en voorgee, en dan natuurlik valslik. Dit het geen eie sin, syn, waarheid en heil om te bied nie. Dit kan “dit” slegs voordoen in die gestalte van die Antichris en ’n valse profeet. Of, nog beter gestel, die ‘valse profeet’ skuil al te graag in die waarheid. Die ‘Ware Profeet’ onderskei Homself deur nie weg te kruip in die waarheid nie, maar juis daarheen te wys. Kortom, onderskeiding van die Waarheid is allermens simplisties, maak nie saak na watter kant toe ook al ons gaan nie. Die eenvoud val ons op, maar is allermens eenvoudig. Die differensiasie hier tussen die ‘Ware Getuie’ en ons getuienis van Hom, is bevrydend.

Vervolgens is bogenoemde ’n beduidende insig om in hierdie tussenin-tyd nie te oor- of te onderskat nie. Dit is veral ’n versoeking en verleiding vir teologie en kerk. Sonder om noodwendig in die strik te trap, is die erns van die waarheid juis om self-krities en onbevange met die Waarheid te wees. Kom ons stel dit só: Die uitdaging is nie soseer om met die waarheid “om te gaan” nie, maar veel eerder daardeur aangespreek en gelei te word. Die implikasie is ook dat die voorstel van die valsheid nie in karikature en clichés sal geskied nie, maar met die leiding van die waarheid (die ware Getuie) die nodige nuanse en sofistikasie wat dit “verdien”, of ten minste noodsaak, sal ontvang. In hierdie na-buite gerigte beweging in die wêreld met die geskiedenis, is die self-kritiese “na-binne gerigte” woorde vir die kerk opmerklik. Barth stel dit soos volg: “We must be prepared to see the falsehood of man appear in a very earnest, respectable, devout and Christian form. Conversely, we must be prepared to have dealing with the falsehood of man where earnestness, respectability, devoutness and Christianity are seen with particular weight and impressiveness” (IV/3, 437-438). Onomwonde dink ons weer aan die “vanselfsprekendheid” waarna ons telkemale verwys het. Van-Sêlf-sprekend is die Waarheid, wat beteken ons gaan nie “vanselfsprekendheid” met die waarheid om nie. “Whatever the man of sin may make of us, Jesus Christ does not allow Himself to be mastered nor dominated by him. ... He does not cease to be Himself, to do His own work, to speak His own Word” (IV/3, 439). *Hiervolgens is daar met ander woorde nie ’n waarheid naas die waarheid nie. Trouens, daar is nie iets soos ’n waarheid nie. Jesus Christus, die ‘Ware Getuie’ is dié Waarheid.* ’n Ontmoeting met die Een is ’n ontmoeting met die ander. Dit is juis die probleem met valsheid, naamlik dat dit ’n stom (stollende) waarheid propageer; ’n gesigslose waarheid; ’n ewige (tydlose) waarheid gehul in abstraksie; kortom: ’n verbeurde waarheid. “He attests this *truth* as He attests Himself. But He attests it as He attests *Himself*. We do not encounter Him without at once encountering this *truth*. But we do not encounter this truth without at once encountering *Him*” (IV/3, 440). Hierteenoor poog valsheid egter om juis ’n wig (’n gaping en opening) te bewerkstellig tussen Hom en die waarheid. “It is by cleaving their unity that it tries to manipulate the truth and the true Witness” (IV/3, 441). Daarom bestaan daar nie iets soos ’n algemene en abstrakte waarheid nie, want Waarheid het ’n naam, ’n stem en getuienis, en beken ons persoonlik by name, waar ook al ons onself mag bevind. Die heilsgeskiedenis omvat die huilgeskiedenis. Kortom: “This is what presents to the falsehood of man the challenge to render it innocuous, to work it over, to translate and reinterpret and

transform it, to make it a less troublesome penultimate Word of God instead of His ultimate Word” (IV/3, 442).

Familiariteit met die waarheid is nog ’n wyse waarop die valsheid na vore tree. Weer is dit ’n geval van ons “het” die waarheid, en ons het die waarheid “beet”, en ons staan-in en praat vir die waarheid, terwyl dit net mooi andersom is in die verhouding met die waarheid. Dit is die sterilisering, verpakking, stilering, mak-maak, selfs suiwering en distillering van die waarheid, waarmee die vervalsing daarvan na vore tree. Die ontsag vir die geaktualiseerde geskiedenis van die waarheid, waarheid as “His-story”, wie ons op lewegewende wyses aanspreek en op dié weg neem, ontbreek. Die sekerheid is in die (veral selfversekerde!) vanselfsprekendheid waarmee ons daarmee handel, in plaas van Sý van-Sélf-sprekende wonde. Om volslae afhanklik en uitgelewer te wees aan die weg-en-lewe van die Waarheid, is wat valsheid só onuithoudbaar vind. Barth verwoord die vraag na waarheid deur te wys op die asimmetriese verhouding waarin Hy tot ons blywend spreek:

“[T]his order, character and course of our encounter with Jesus Christ must be reinterpreted and explained away. What must happen is above all that the meaning of this encounter as the coming together of two partners who are from the very first and unchangeably unequal, namely, God and man, should not be flatly denied but should be obscured as much as possible, being replaced by the less unsettling notion of a continuous co-existence of the two. It is *thus to be understood, not as a history with a distinctive beginning, continuation and goal, but as the provisionally differentiated objective-subjective content of a provisionally fluid but basically solid and therefore apprehensible relationship of correlation between God and man*” (IV/3, 444-445) [Beklemtoning – ML].

Waarteen in die bogenoemde gemaan word, is die “losse” (familiêre) verhouding wat tussen ons en God veronderstel word in die voorkoms van valsheid. Dit beteken allermens dat ’n gespanne of rigiede verordening bepleit word, intendeel. Vir Barth is die sleutelbegrip in die verband die begrip van “vryheid”:

“The concern of God active and visible in the encounter with Jesus Christ is His concern for the man who is himself to be freed, not of a puppet or chess-man. Man cannot determine himself for freedom. He cannot make himself free. God must do this. He neither is nor can be free without God. To be free, he must be born again by God’s Word and Spirit. ... [Man’s freedom means] attraction and activity in relation to the information and direction received from the One who gives and requires his freedom” (IV/3, 447).

Nes waarheid in Hom gesetel is, en ons die waarheid “vind” (hoor) in Sy aanspraak op ons lewens, só ook met vryheid. Hy is vry en vryheid. Hy spreek Sy Woord vrylik tot ons, en in die aanhoor daarvan, ontdek ons ons vryheid in Hom. Weer nie ’n vryheid in abstraksie nie, maar slegs in die verhouding met Homself dat ons bevryding smaak tot ’n lewe van waarheid en vreugde.

Kortom: Profetiese teologie se kennis en bemoeienis met die ontmaskering van valsheid, is ten diepste ’n saak na kennis wat gebore is en grootword in die voortbeurende ontmoeting met die Waarheid, Jesus Christus. Hoe sal ons die leuens en die valsheid herken en kan onderskei van waarheid as ons nie dié Waarheid ken nie? Kennis van die Waarheid het ons nie as ’n besitting

nie, maar is 'n gawe wat ons voortdurend bly ontvang soos ons aangespreek word deur Hom. Die profetiese waarheid is nie “vanselfsprekend” nie, maar die ware Getuie is van-Sélf-sprekend met Sy Woord van Waarheid. Waar Sondag-valsheid onder woorde gebring word met die spreke en aanhoor van die profetiese Woord, kan ons na verwagting ook profetiese getuienis verwag in hoe die dag van die opstanding (Sondag) die res van die week met Sy geskiedenis belig en vorm. Dit is nie dat Barth met sy waardering vir die voortbeur van Jesus Christus se geskiedenis (in die geskiedenis) die kerk uitskakel of relatiewe nie, intendeel. Die verwagting na die profetiese getuienis van die kerk is besonders, juis vanweë die sentraliteit van die Woord so van-Sélf-sprekend is.

“If we do not recognise the lie at the centre, we shall hardly see it on the periphery. And if we do not resist it at the centre, we shall certainly do not do so on the periphery. The relationship between the two cannot be broken. Christianity has again cause to beat its own breast before it can describe as falsehood the falsehood of the world, the common lie, and before it can make honest use of the truths of the world. There must be light in itself before there can more light in the world” (IV/3, 453).

Soos met die voorafgaande vorme van die versoeningsleer, is die spesifieke handeling van die sonde onlosmaaklik verbonde aan 'n bepaalde staat van beskuldiging. Die hoogmoed/trots dui op ons vervallenheid, en die traagheid op ons ellende. Jesus Christus se kruisdood het egter beide hierdie staat van skuld-in-vervallenheid en verslawing-in-ellende vir ons oorkom. Verder het ons ook gesien hoe die eerste twee vorme die handeling in sy daad-karakter beskryf, terwyl die derde vorm van die valsheid die woord-karakter daarvan beklemtoon. Valsheid is wanneer ons die waarheid aan ons verlossing in die kruisdood van Jesus Christus verdraai en wanvoorstel. Anders gestel, valsheid kan en wil nie gebeur nie, maar veel eerder mislei (distilleer, stileer, en stol). Kortom, die punt is dat ons gaan al te dikwels om met die waarheid asof Hy dit nie ook Sélf verkondig nie. Ons neem as't ware beheer oor van die waarheid, en propageer 'n halfgebakte waarheid en vervreemde vryheid van spraak. Dit ontaard in 'n profetiese teologie sonder Sy lewende stem; die *viva vox evangelii* sonder waarheid, sonder Jesus Christus; Waarheid sonder verkondiging; Jesus Christus sonder evangelie; en evangelie sonder Jesus Christus. Dit is nie dié Waarheid in Sy volheid nie, en daarom niks anders nie as vals, leuens.

Teen die agtergrond begin Barth die bespreking na die staat waarin die valsheid van die mens hulself plaas, te beskryf onder die noemer van “The Condemnation of Man” (§70.3). Die gewigtigheid van so 'n verdraaiing, verworping en spraakverduistering van die Waarheid, kan nie anders as om met 'n sterk woord soos met God se “totale afkeuring” mee ontmoet en begroet te word nie. Barth stel die saak soos volg:

“The threat entailed by and indeed enclosed in the falsehood of man must be described, however, by an incomparably sharper word. ... The man of sin in his fully developed form as a liar is the man who goes forward to his condemnation. *It is his condemnation not merely because he will not accept the truth of his deliverance from guilt and slavery but because he tries to turn it into its opposite, desiring to live by and in the untruth into which he attempts to change the truth. It is his condemnation simply to be hopelessly guilty in his pride and hopelessly enslaved in his sloth*” (IV/3, 462) [Klem – ML].

Nodeloos om te sê dat dit hier gaan om die waarheid in Sý volheid. Die oomblik wanneer ons met Jesus Christus net ten dele begin omgaan, bevind ons onself in die troebel vaarwaters van valsheid wat met niks anders nie as totale afkeuring deur die Waarheid begroet word. Weer word die gewigtigheid van die situasie toegespits en betrek op Christene se lewe met die waarheid. Die reuk van die ou mens met wie Jesus Christus reeds die graf ingegaan het, word as't ware in die valsheid weer opgediep om te hang met 'n doodse stank, skaduwee en stilte oor die lewe van die Christen. "In making this attempt, he [falsely!] assumes the figure and role of the man of sin and gives new actuality to his fall and misery" (IV/3, 466). Die implikasies hieraan is inderdaad verregaand, want so 'n valse omgang met die waarheid plaas die "gelowige" in 'n veel gewigtiger staat van beskuldiging as hul wie nog niks van die waarheid weet nie. Halwe waarhede plaas die kerk kennelik nie in 'n beter posisie as die wêreld wie nog nie die waarheid ontmoet het nie, intendeel. Valse (halwe) waarhede verteenwoordig hiervolgens die uiterste op die spektrum. Só met 'n halfgebakte waarheid, skynheilig-en-self-geregverdig, is die kerk van Jesus Christus geensins in 'n beter posisie as die wêreld wie nog nie die waarheid kon ontmoet en aanhoor nie. Daar word nie met grade, dele, stukke van die waarheid gewerk nie, want Hy is die Waarheid, en Hy gee en maak Homself in Sy volheid bekend aan ons. Wat ons ontvang en aanhoor, veronderstel en verteenwoordig die geheel.

Só 'n situasie waarin die kerk en Christene hulself in valsheid begewe, is sonder enige verweer. Daar is nou geen onkunde en onskuld wat voorgehou kan word nie. Die Waarheid ontbloot die halwe waarheid skaamteloos.

"In it he can never enjoy the relative innocuousness and security of those who have no inkling of the true situation but can only regard the untrue as normal. He has more than an inkling of the true situation. It has been disclosed to him. Hence he can no longer be in his element in the untrue" (IV/3, 467).

Asof dit nie verskriklik en genoeg is nie, gaan Barth voort en skets dit nog meer indringend. Die kerk word in die ontrouheid aan die waarheid in meer as een sin aangespreek. Soos met die waarheid is die aanspreeklikheid nie net ten dele nie, maar in die lig van die volle waarheid waartoe hul geroep word om van te getuig in sy volheid.

"Christians have not merely to suffer what all must suffer in the untrue situation in which Jesus Christ seems to be absent [reference to the world], but whether they think of it or not – and they ought to think of it – they must also exist under the accusation of the suffering of all the others who have not yet heard the divine pardon because of their arbitrary repudiation and insane attempt at falsehood" (IV/3, 468).

Nou in die lig van 'n werklikheid wat skynbaar ontword, is dit belangrik om die konsekwensies hiervan ten volle te handhaaf. Enersyds verander daar niks in wese met die valse "verkondiging" van die waarheid nie (want die Waarheid is die Waarheid), maar andersyds is die gevolge en effek van so 'n ongesegde evangelie daar vir hul om ervaar te word. In kort kom dit neer op die volgende: "He exists in a subjective reality alien to and contradicting his objective reality. ... In accordance with his untruth and falsification, he finds himself in an untrue and falsified situation" (IV/3, 469). Die onwaarheid aan die kerk se bestaan is presies dit wat dit sê, naamlik 'n onwerklikheid wat sy vir haarself toegeëien het. Enersyds kan sy duidelik nie haar eie Heer wees nie, en andersyds is Jesus Christus nog steeds in werklikheid ook haar Here. Slegs Sý naaktheid aan die kruis, kan die kerk in die geval waarlik bedek. Slegs Sý Gees kan weer lewe in die doodsbeendere blaas. Slegs Sý Woord kan hul tot verantwoording

roep. Slegs Sy Stem en aanspraak kan hul weer laat spreek en van die waarheid getuig. Die kerk is in geen ander posisie as om deur die Woord aangespreek en opgewek te word nie; en só opnuut weer bekleed te word met Hom. Dit is slegs dié naakte waarheid wat ons in ons naaktheid kan bedek en bekleed. Voor die kerk dus kan meedoen aan die profetiese getuienis van die Woord, is die verwagting dat dit eers weer deur die ware Getuie met Sy Woord aangespreek sal word. Vir die kerk om enigsins te kan spreek, die evangelie te verkondig, profeties te getuig, is die veronderstelling dat hul Hom opnuut sal hoor hoe Hy hulle aanspreek en Homself aan die wêreld verkondig.

Die onrusbarendheid vir die kerk en Christene om in so 'n posisie te verkeer, word beskryf aan die hand van 'n wye verskeidenheid terme – “no centre”, “restless probing”, “no real co-existence”, “no steadfastness”, “no certainty”, “no advance” – en dit is veral “human speech” wat ten diepste geraak en uitgesonder word (vgl. IV/3, 469-472). Daarom, juis met die Lig wat só val en só skyn, die Woord wat só spreek en openbaar, word daar gewys op die ware Getuie wie ons waarlik aanspreek in ons aanspreekbaarheid. Die Waarheid maak ons vry om die Aanspreekbare nou in waarheid aan te roep. Barth se laaste woorde in hierdie afdeling het dit gepas oor die volgende:

“The truth is identical with the living Jesus Christ, its true Witness. It is identical with the personal work of His self-declaration as the self-revelation and self-impartment of the reconciliation effected in Him. It is identical with His prophecy, with the promise of the Spirit, and therefore with the present reality of God and man in this time of ours. ... Thus the man who produces untruth is continually confused, unsettled and attacked by it. It continually falls upon him in this undertaking. It is not true therefore – how could it be? – that the era *post Christum* is a sphere which is effectively controlled or even blockaded by human falsehood” (IV/3, 475).

Daar is net een Waarheid. Die gekruisigde leef en is uit die graf uit. Hy is die hoop van die kerk en die wêreld. Die enige geskiedenis van die Woord is *opbeurend*! Jesus Christus is die Oorwinnaar, wie ook die ‘Lig van die Lewe’ is, en Hy roep die mens tot 'n bevrydende, *uitgaande*, *opbeurende*, en *van-Self-sprekende* getuienis.

’n Profeties-Soteriologiese Perspektief: ‘Die Roeping van die Mens’

Voor ons begin om te noem wat ons in hierdie gedeelte kan verwag, is dit belangrik om te benadruk hoe onlosmaaklik die derde vorm van die objektiewe genade (heil) verbonde is aan die voorafgaande (in meer as een opsig). Vanuit die bespreking na die vraag oor die drieërlei amp as struktuur vir die versoeningsleer, en die inleidende oorsig wat die prospektus aan ons gebied het, het ons reeds gesien hoe integraal roeping verbonde is aan die regverdiging en heiliging van die mens wie in Jesus Christus is. Hierdie verweefde eenheid waarin elke vorm 'n eiesoortige beskrywing en rol speel, is egter nie enigste om mee rekening te hou nie. Die horisontale verweefde enigheid het uiteraard ook te make met die vertikale verweefde enigheid van ons bespreking hierbo. Wat nou volg staan ook allermens los van die profeties-Christologiese en –hamartologiese perspektiewe. Valsheid en afkeuring is nie ons objektiewe werklikheid onder die profetiese amp nie, maar die waarheid wie niks en niemand anders is as die ‘Ware Getuie’ nie. Die probleem met die voorafgaande bespreking oor die valsheid en leuen was juis dat daar geoordeel word ons kan die waarheid losmaak van Jesus Christus

(Woord van God en die ware Getuie), en by implikasie ook losmaak van onself. Anders gestel: Hy openbaar Homself juis nie as 'n geïsoleerde 'Ware Getuie' nie – met 'n abstrakte waarheid insigself – maar juis deur in 'n lewende verhouding met ons op weg te wees. Kortom, ons moet nou ook sien en hoor hoe hierdie lewende en gebeurlike Waarheid met ons *beur* (in die ware meervoudige sin van opbeur, voortbeur, en gebeur) op die weg, waarheid, en lewe self.

Die gedeelte onderverdeel in ses afdelings. Dit begin deur die “vertikale” draad van hierbo verder te span, soos reeds afgelui kan word vanuit die titel “Man in the Light of Life” (vgl. §69.2 en §71.1). Die “beurende” aard van roeping kom dan in die volgende drie afdelings na vore, met onderskeidelik “The Event of Vocation” (§71.2), “The Goal of Vocation” (§71.3) en “The Christian as Witness” (§71.4). Die laaste twee gedeeltes beskryf aan ons wat met die getuienis in stryd in hierdie tussenin-tyd gepaardgaan, naamlik “The Christian in Affliction” (§71.5) en “The Liberation of the Christian” (§71.6). Vervolgens meer oor die “Man in the Light of Life” (§71.1) waarin dié ter saaklike gelyktydige vertikale beweging tussen priesterlike en koninklike amp nou ook ter sprake kan kom soos ons vorentoe beweeg met die profetiese amp.

Barth begin die gesprek deur nie net te wys op die vertikale en horisontale draad (lyne en beweging) van ons skets in hul dinamiese verweefdheid nie, maar herinner ons terselfdertyd ook daaraan dat wat hier ter sprake is, inderwaarheid ver terugstrek tot in die Godsleer (se uitverkiesingsleer) waarin die konteks van hierdie roeping vir ons uitgelê strek. “On the strength of this God and His eternal election of grace, man’s justification before Him and sanctification for Him in Jesus Christ, but also his vocation to the active recognition of these and therefore concrete fellowship with God, are first and last real, true and certain” (IV/3, 484). In die fynskrif-tekse lewer Barth belangrike kommentaar deur ook sy waardering uit te spreek vir Calvin se bydrae wie tereg wys op die verband tussen uitverkiesing en roeping: “For him [Calvin] vocation and election are indissolubly co-ordinated. Election looks forward to the future event of vocation; vocation back to election” (IV/3, 484). Hiermee is dit duidelik dat (ook) uitverkiesing geen doel opsigself is nie. Daarteenoor moet ons egter ook nie weer die indruk kry of skep dat roeping aan die ander kant van die spektrum die eintlik doel verteenwoordig nie. Só 'n notering waar of die een of die ander kant oorbeklemtoon (en verabsoluteer) word, mis die punt. Die punt is die verbinding daartussen. Die punt (of sal ons eerder sê die *bedoeling* en *bestemming*) is die getuienis van die weg, waarheid en lewe wat Homself uitspeel, uitgaande voortbeur op hierdie span en gang van die heilsgeskiedenis (se uitverkiesing, roeping, en aanroep). Die punt is dat nóg roeping en nóg uitverkiesing insigself begryp kan word indien ons nie sien dit word gevul met Sy geskiedenis nie. “If we recall the basis of vocation in the divine election of grace in Jesus Christ, it can and should serve only to emphasise and underline the fact that its basis is in the history of Jesus Christ in time” (IV/3, 486). Ons roeping lê en is nie in onself opgesluit nie, maar reeds verwesenlik en verwerklik in Jesus Christus se lewe. In Jesus Christus is ons dus reeds geregverdig, geheilig en geroep. “He *is* the light of the world. And therefore to be man is always to stand already, even if with closed or blind eyes, in this light, the light of life” (IV/3, 487). Dit is duidelik nie net 'n geval dat roeping voorafgegaan word nie, maar ook dat dit gegrond en opgevolg word binne hierdie ruimte van die ewige genadeverbond. Roeping is nie ons eie werk en verantwoordelikheid nie; dit is God se werk – genadegawe (heil) – vir en met ons. Dit bewerk en skenk aan ons die wondergawe om 'n hoorder van God se Woord te wees. Dit gaan “met ander woorde” nie net daarom ‘dat’ ons geroep word nie, maar ook om die ‘wat’, die ‘waarheen’ (*waarheen* en

waarheen), asook ‘waarlangs’ dit gebeur. Hiermee wil Barth terselfdertyd ook wys op die rol wat die Heilige Gees vervul en speel in ons roeping. Barth stel dit kort en kragtig met: “The mystery of God embraces both aspects, the ‘before’ as well as the ‘after’” (IV/3, 492). Ons lewens word omsluit en begelei met *belofte*. Nes die uitspraak aangaande ons regverdiging ons omsluit, en nes die beweging van die heiliging ons omarm, net só is die bedoeling van ons roeping om ons te begelei op Sy weg, waarheid, en lewe.

Vanuit die bogenoemde maak Barth verskeie belangrik afleidings. Eerstens is dit duidelik dat roeping nooit as ’n afgehandelde saak gesien kan word nie. “[T]he event of our calling can never be behind us in such a way that it is not also before us” (IV/3, 493). Hy het vir ons voorgedaan in Sy lewe, kruisdood en opstanding; en nou in Sy drieërlei koms word hierdie beweging ook aan ons geopenbaar en bekend gemaak. Só is Hy die waarheid Wie elke mens roep om saam op weg te gaan. Wie Hom hoor, hoor tegelykertyd ook hoe Hy óns roep. Sy openbaring is in beginsel ’n openbaring aan die wêreld wie geroep word om die werklikheid só te hoor en bekend te maak. Wie die Woord só aanhoor kan nie anders as om dit ook só bekend te maak nie. Die gelowige sien sy of haar roeping nie net voor hulself nie, maar as Sy gawe aan ons almal. Nodeloos om te sê dit kan nie geprivatiseer en gekompartementaliseer, of gereserveer en uitgestel, of aan- en afgeskakel word nie, want wát Hy gedoen het, was om die wêreld met Homself te versoen, en juis dít is waarmee ons nou kennelik aangespreek word in die gawe en bedoeling van Sy roeping vir-en-met ons. Kortom, die profetiese Woord maak aanspraak op ons, net om bekend te maak hoe Hy ons (die wêreld) saam op weg neem na Sy toekoms toe. Barth stel dit soos volg: “It is in relation to Him that non-Christians and Christians, for all their differences, are what they are, namely, men who have their calling only before them on the one side, and men who have it both behind and before them on the other” (IV/3, 497). Wie Sy roepstem hoor, sien nie net ’n lig voor in die wapad brand nie, maar die Een wie die wêreld van alle kante verlig. Dit is Sy “opbeurende” nuus vir die kerk en die wêreld.

Vervolgens meer ook oor die “gebeurende” van roeping, “The event of vocation” (§71.2). ’n Gepaste inleidende woord hieroor is dalk om te sê “roeping is”. Dit dui op die volheid van die tyd vir ons. Meteens is daar ewigheid, tydigheid en tydelikheid aan ons werklikheid. Daar is ’n ontmoeting tussen hemel en aarde, tussen God en mens, en dit vul ons begrip van ‘Wie’ en ‘wat’ bepaal vandag, gister en môre. Daar is bekendheid met die tyd; met die toekoms, hede en verlede. Geskiedenis wat nie homself herhaal nie, maar gebeur; en nie meer van huil getuig nie, maar heil. Barth stem die gebeure van roeping soos volg:

“Time does not remain empty but is filled, nor does history break off but new history begins, where and when and whenever vocation takes place. Time and history as a human form of life are not neutral, but controlled and determined by the work and revelation of grace of God in Jesus Christ. All time is potentially the time of grace, and all history the history of salvation. ... *The vocation of man is the call of Jesus in the sphere of His time and history and on the way to His goal.* ... When this call comes to man, man’s time is fulfilled and a new history begins in his history – an actual time of grace and history of salvation. *This history is not merely internal but external; it is not merely spiritual but moral, social and political; it is not merely invisible but also visible.* ... It will thus be a history which itself makes history” (IV/3, 500) [Klem – ML].

Dit is nie die eerste keer dat ons uitsprake soos hierdie teëkom in die werk nie. Roeping dui hoe God in ons tyd ingekom het, en hoe dié Woord dan die geskiedenis beskryf deur te verkondig wat vir ons geskryf is. Die ‘Ware Getuie’ getuig van die getuienis. Roeping openbaar hoe God in Jesus Christus vir ons tyd bestem het. God het en maak tyd vir ons. Sy drieërlei koms bevestig en onderstreep hoe Hy in Sy lewe en kruisdood die tyd kom herskep. Ons leef in Sý tussenin-tyd, menende Hy het nie uit die (ons) tyd onttrek, ontvlug, of ontruim nie, intendeel. Die ware Getuie maak nou bekend hoe Hy met ons dié tyd laat gebeur. Hy is ons Tydgenoot deur Sy Gees. Daar is ’n tydigheid sowel as ewigheid wat saam na vore tree. Barth beklemtoon veral die konkrete en persoonlike aard van Jesus Christus wie Self só met ons op weg is in die tyd. In verwysing na hoe anders van sy tydgenote die saak sien (lees: Bultmann), benadruk Barth opnuut weer die volgende:

“[W]e must speak quite concretely and unequivocally of Jesus Christ Himself. We do better of Him in a childlike or even ‘mythological’ way than not at all or in such sort that we give rise to the impression that mention of Him might just as well be omitted, because it serves only to indicate the objective historical reference and character, and therefore the profundity, of the subjective experience” (IV/3, 502).

’n Verwysing soos hierdie bevestig opnuut weer waar en by wie die beweging en inisiatief lê in die bekendmaking van ons identiteit en bestemming. Jesus Christus tree nie net in ons subjektiewe ervaring nie, maar veel eerder in ons tyd en ruimte, en neem ons daarin, met Sý geskiedenis op weg. Hy vul nie net die ruimte van my hart nie, maar die/ons ganse lewe. Meer nog, Hý doen dit, en Hy doen dit deur en met Sý Gees.

“It is crucial that the Holy Spirit should not in any sense be understood as a relatively or absolutely independent and independently operative force intervening between Jesus Christ and the man who is called by Him, but as His Spirit, as the power of His presence, work and Word, as the shining of the life of which He is the fullness” (IV/3, 503).

Dit is nie al wat hier van belang is nie. Die punt strek nog verder, menende Jesus Christus is nie vasgekerker iewers in die verre verlede nie. Hy is nie in die geskiedenis opgeskryf en vasgeskryf nie, maar Hy skryf die geskiedenis nou en hier vir ons. Hy is nie teenwoordig in die sin van ons wie Hom onthou as ’n belangrike en invloedryke historiese figuur op grond van die verslae en historiese bronne voor ons nie, want “He lives” (IV/3, 504). Juis op grond daarvan sit Hy aan die regterhand van die Vader, en is Hy ook nou hier by ons as Tydgenoot besig om die geskiedenis wat Hy bewerk het, uit te voer deur die verkondiging daarvan. Dit is Hý wat dit doen, en dít gebeur nou in die tyd wat Sý tyd is. “This is a spiritual process, i.e., one in which He immediately and directly speaks to man and acts on Him through His Word” (IV/3, 504). Hy is Immanuel, God met ons, en ons met Hom, in die ewige genade-verbond wat vervul is, en nou onderweg is na die voleinding daarvan.

Daarbenewens is dit vanuit die bogenoemde ook duidelik dat roeping nie in fases, frases, dele, of grade kan plaasvind nie. Christus ontmoet ons in Sy volheid. In Sy volheid is daar versoening bewerk met Sy kruisdood en opstanding. In Sy volheid maak Hy Homself aan ons bekend. Die gebeure van ons roeping is ’n ontmoeting in volwaardige tyd met Hom. Hy neem ons *in* Sy tyd, *op* Sy tyd, *na* die voleinding van Sy tyd. Die eens-en-vir-altyd gebeure van ons roeping beskryf Barth soos volg: “[T]he one Jesus Christ is the active and effective Subject in this event, so the vocation of man is a single and total occurrence in relation to him” (IV/3, 505). Die wonder hiervan is dat die volledigheid van ons roeping – konkreet en besonder – juis reeds

bewerkstellig is en aan ons geskenk word. Die punt is juis dat die konkrete, besonderse, volle en werklike roeping in Hom na ons toe kom. Die oomblik wanneer die fokus hier sou verskuif, verdwaal ons in abstraksie; sonder rigting en bestemming; sonder beweging. “To say vocation is to speak of the one, total address to man of the living Jesus Christ, and therefore not of a mere part, a mere beginning, but of what takes place in this address in its unity and totality” (IV/3, 507). Kortom, geen een van die inhoude waarmee Jesus Christus sover in die versoeningsleer aan ons beskryf is, was ten dele nie. Deurgaans is die enigheid-in-verweefdheid beklemtoon, en daarom kan en is dit ook nie anders aangaande ons roeping nie. Of dit nou heiliging is, regverdiging, of roeping, dit is een genadegawe van Jesus Christus aan ons. Hy spreek ons vry, maak ons vry vir Homself, en Hy neem ons só op weg. Sy volledigheid dui ook op die volheid in die tyd.

Bogenoemde dui uiteraard ook daarop dat ons volledig (lees: volwaardig) hierby betrek en ingesluit word. Hy roep ons ten volle om volwaardig te getuig met Hom as die ‘Ware Getuie’. Hy maak die volwaardige aanspraak op ons wêreld. “In making Himself known, God acts on the whole man. ... It is the claiming not only of his thinking but also of his willing and work, of the whole man for God” (IV/3, 510). Hy ontmoet ons volwaardig, neem ons volwaardig in besit, en gaan ook so volwaardig met ons op weg. Hy kom en skenk Homself aan ons in die roepingsgebeure, en Hy gaan met óns na Sy bedoeling en bestemming hiermee. Almal wie betrokke is in hierdie ontmoeting, het geen ander funksie nie as om te getuig van hoe dit ten volle Hý is wie ons só ten volle roep om ook hiervan ten volle te getuig. Barth verwoord dit soos volg:

“If we are to understand the event of vocation, it is essential that He should be understood immediately, directly and exclusively as the One who calls, and that all that can and should be accomplished in this regard by the prophetic and apostolic Scriptures, the Church and those active within it as *Verbi divini ministry* should be seen to consist in confessing Him – and in this sense themselves (2 Cor. 4:5) – as the One with whom man has to do in this event, with whom he has perhaps had to do already, and with whom he will certainly have to do in the future” (IV/3, 515-516).

Só ’n ruim verstaan van roeping dui volledig op Hom, en hoe volwaardig Hy ons lewens inderwaarheid vul. Dit is Hy wie ons lewens beskryf en skryf met Sy lewe. Daarom sien Barth die onderskeiding tussen *vocatio unica* en *vocatio continua* as nuttig en selfs belangrik, mits ons dit juis nie teenoor mekaar stel nie. Dit kom daarop neer dat “the one event of vocation must be understood as once-for-all (*unica*) and yet also as a sequence of new and further callings subsequent to the once-for-all commencement” (IV/3, 517). Dat roeping vir Barth op ’n lewende gebeure dui waarop beide partye in die verbondsverhouding betrek word en saam met mekaar leef en beweeg, is veral duidelik wanneer hy in hierdie konteks sy kritiek aangaande ’n bepaalde soort praktyk en verstaan van die verbondsdoopt krities verwoord.

“It is the perverted ecclesiastical practice of administering a baptism in which the baptised supposedly become a Christian unwittingly and unwillingly that has obscured the consciousness of the once-for-allness of this beginning, replacing it by the comfortable notion that there is not needed any such beginning of Christian existence, but rather that we can become and be Christians in our sleep, as though we had no longer to awaken out of sleep” (IV/3, 517-518).

Waarteen Barth dit hier het, is dat daar op 'n *continua* van die roeping en Christelike lewe gesinspeel word, sonder dat die *unica* daarvan aan die begin ernstig geneem word. Om roeping só te betuig dat dit heimlik slaap en passiwiteit veronderstel en impliseer, weerspreek vir Barth die wakker en aktiewe inhoud daarvan. Hoe kan ons dink aan die Christelike lewe waarby ons nie willens en wetens betrokke is nie. Sy kritiese opmerkings in verband wil nie die Christelike lewe sodoende ondermyn nie, maar juis radikaliseer. Sy argument is nie om dit uit te stel nie, maar aan te stel en juis uit te wys. Daar is vir hom niks latent, slapend, staties of abstrak aan die verbondsverhouding nie. Daar is niks halfgebak aan die waarheid en verbondenheid van die verbondsverhouding nie. Lank voor die doop bewerk God reeds hierdie lewensgeskiedenis van ons, sodat wanneer ons hierdie geskiedenis vir onself toeëien, dit nie anders kan as om volledig so onderweg te wees nie. “It would not be His vocation if it were only *vocatio unica*, only initial and once-for-all illumination and awakening, and not also *vocatio continua*” (IV/3, 518). Wat “gebeur” in die doop, wil inderwaarheid *gebeur*.

Kortom: Barth maak gebruik van 'n wye verskeidendheid van onderskeidings vanuit die tradisie waarmee ons die gebeure aangaande ons roeping kan verstaan. Hy vat dit ten einde saam met verskeie insiggewende formulerings:

“The One who calls is the one Mediator between God and man who needs no vicar but acts and speaks directly. We speak of another calling than His if we set alongside or in opposition to it a *vocatio mediata*, even though it be that of the prophets and apostles. But He calls man through His Word which comes from without with inwardly victorious power. ... Whether or not we call these statements paradoxical and dialectical, this whole *modus vocationis*, which is apparently so contradictory, is obviously necessary once we consider, and do not cease to consider, that we are concerned with the *vocatio* which is nothing other than the function and work of Jesus Christ in His prophetic office. This *vocatio* of His takes place in this *modus*” (IV/3, 520).

Jesus Christus self vul die gebeure van ons roeping. Dit het gebeur in Hom wie dit volkome vir ons geaktualiseer het. Dit is gevolglik niemand anders nie as Hyself wie dit ook nou aan ons bekendmaak. Openbaring van die versoening is gevolglik ook roeping. Dit is opbeurend en gebeurend, want Hy beur ook (tussen die tye) vorentoe. Vervolgens meer oor Sy gang en vorentoe beur as ware Getuie, roepende en uitgaande Profeet, Wie as die Woord onderweg is met ons na Sy bestemming, met die aanspraak van Sy geskiedenis op ons wêreld.

Wat betref die gesprek aangaande die *telos* om die Woord te hoor en daardeur beweeg te word, kom dit eenvoudig neer op die volgende: “The purpose of a man’s vocation is that he should become a Christian, a *homo christianus*” (IV/3, 521). Roeping en Christelike bestaan word ten nouste op mekaar betrek, want ook in die verband durf daar nie 'n gaping of opening wees wat met iets of iemand anders gevul kan word nie. Barth se punt is eenvoudig, dog radikaal. Nog tradisie, kultuur, instansie, gewoonte, samelewing kan die rede wees waarom ons as Christene bestaan. Christelike geloof kan nie so “vanselfsprekend” wees nie. Christelike geloof wat bloot net in name bestaan, is tog nie die Christelike geloof nie. Barth se kritiese antenna is duidelik hier sensitief vir hoe die Westerse wêreld en Christendom mekaar soomloos omhels.

“In adopting and championing this thesis, we cut to the very quick, not the world as such, but the Christian world and Western man. Dogmatics will make itself even more unpopular in Western Christianity than it is already if it recalls and *insists that the goal*

of vocation is not a special Christian existence but the existence of the Christian as such, and that the existence of the Christian is either grounded in his vocation or not at all" (IV/3, 523-524) [Beklemtoning – ML].

Barth se punt is eenvoudig dog radikaal: "Taking the word in its most obvious sense, a Christian means one who belongs in a special way to Jesus Christ" (IV/3, 526). Let wel, hy kwalifiseer dit met "in a special way"; allermens van nature en vanselfsprekend. Hy stel die saak nou onomwonde: "No, Christian ideas and principles and habits and customs may well be handed down and received by tradition with other ingredients of the spirit of the age, but not the active knowledge of faith in Jesus Christ" (IV/3, 526). Barth se punt is eweneens weer duidelik, naamlik dat ons benodig geen plaasvervanger, aanvulling, instrument, of draer wat vir Jesus Christus moet instaan en namens Hom werk of bemiddel nie. Jesus Christus doen dit self. Meer nog, Hy doen dit vrylik. Soveel so dat dit die verhouding met die Christen deur en deur stempel in vryheid en bevryding. "The power in which Jesus Christ sets a man in attachment to Himself is the liberating power of His Word which is opposed to all compulsion and eliminates and discards it" (IV/3, 529). Kortom, Christene tree slegs na vore op gronde van Jesus Christus wie hulle roep vir Homself. Dit is net Sy Woord wat hul (ons!) beweeg. Dit is die eerste, basiese en ingrypende punt wat 'roeping' wil maak.

Wat sou dit egter nog meer en verder kon beteken dat dit Sy Woord, Sy stem en Sy roeping is wat ons onderskei, stempel en laat beweeg as Christene? Dit maak van ons Christene, maar wat sou dit presies beteken? Barth se eerste punt op die vraag is dat beslis nie van ons "engele" maak nie (IV/3, 530). "Christians are in no sense freed from their union with humanity" (IV/3, 531). Waarop dit afstuur vir Barth is die volgende: "The particularity of the Christian is his particularity within the general union of humanity" (IV/3, 531). Christene tree met ander woorde na vore met besondere kenmerkendheid aan hul bestaan. Barth beskryf die Christen se bestaan met "in analogy to what He is" (IV/3, 532). Analogie is 'n belangrike begrip soos ons onder meer hoor in die volgende:

"That is to say, He is originally the Son of God. And in analogy and correspondence, which means with real similarity for all the dissimilarity, they may become sons of God. Their new and distinctive being as Christians is their being in this real similarity, for all the dissimilarity, to His being as the Son of God. They may become and thus be what He is originally and does not have to become. They are secondarily ... Yet they are this with full reality. ... In this they are different men from all others, not separated but differentiated from them. And in this, in their divine sonship, consists the goal of their vocation" (IV/3, 533) [Beklemtoning – ML].

Die beduidende aard van bogenoemde word verder onderstreep met aksente soos "definite situation", "definite character", "definite function", "definite action" waarin die Christen in die aanhoor van sy/haar roeping hulself bevind. Gevul deur Hom in wese (sonder gapings of leemtes), is die Christen nou analogies onderweg in 'n verbondsverhouding wat gekenmerk word met verdere verwante begrippe soos "repetition, confirmation and revelation not only of the manner but also of the will and act of God as the One from whom they derive" (IV/3, 533).

So 'n analogiese verhouding dui egter ook – soos ons hierbo reeds kon aanvoel – dat ons hiermee bestem is vir gemeenskap met Jesus Christus (IV/3, 534). "[I]ts goal is very simply but powerfully his fellowship with its source, i.e., with the One who calls him. ... Jesus Christ does not call those whom He calls merely to any place, but He calls them to Himself" (IV/3,

535). Nog is dit ten einde niet, want die roeping tot gemeenskap is tegelykertyd ook 'n roeping tot dissipelskap en navolging. Dit is gemeenskap met Hom nie in teorie nie, maar “by publically entering the way which is chosen by Him, by irrevocably and bindingly accepting his own relationship to Him” (IV/3, 536). Die vryheid wat hierdie Heer-en-dissipel verhouding kenmerk, word opnuut weer beklemtoon:

“In this structure the fellowship of the Christian with Christ is solidly grounded and ordered yet also free, because it is a fellowship which is rooted in the free grace of the Word spoken to him, which grows and renews itself from this, which never gives rest without a holy unrest, nor unrest without a holy rest” (IV/3, 537).

Hier is geen engheid wat die *gemeenskap* kenmerk tussen hierdie partye nie. Geen eenheid as eendersheid nie. Trouens, juis hoe nouer hul op mekaar betrek word (“similarity”), blyk die onderskeiding in identiteit, rol en funksie van die onderskeie partye (“dissimilarity”). Gemeenskap in asimmetrie; of, 'n *onderskeidende ooreenkoms*. Bogenoemde betrekking op mekaar openbaar geen beklemming, vernouing of verenging in die identiteit van die verhouding of enige van die partye nie, intendeel. Juis in die “*atonement*” blyk 'n gemeenskap waarin die Woord 'n eggo, beeld en weerklank toon.

“There can thus be no question of an identification of the Christian with Christ. ... Christ does not merge into the Christian nor the Christian into Christ. There is no disappearance nor destruction of the one in favour of the other. Christ remains the One who speaks, commands and gives as the Lord. And the Christian remains the one who hears and answers and receives as the slave of the Lord” (IV/3, 539).

Dit is nie sonder rede dat Hy ons voorgaan en ten volle betrek nie. Hy gaan ons voor in meer as een opsig, én Hy betrek ons daarby in meer as een opsig. Hy gaan ons voor in Sy priesterlike en koninklike amp deur ons tegelykertyd te regverdig-voor-Hom, *sowel as* te heilig-vir-Hom (en net Hy kon beide dít vir ons doen); *asook* in sy profetiese amp juis dít (Homself uitgedruk in die voorafgaande) aan ons te openbaar waartoe ons geroep word om (let wel!) *saam met Hom* volkome op weg te gaan in die getuienis en verkondiging van niks minder of meer as hierdie een genade en heil wat ons lewens volkome vul nie. Wat 'n wonderlike ironie: Hy gaan ons voor (op 'n pad wat ons nie kon loop nie), en neem ons ook saam met Hom vorentoe (op die pad wat ons nou inderwaarheid kan loop). Waar ons nie was nie, is ons nou in die hier en nou; en waar ons nie kon loop nie, loop ons nou tot die *bittersoet* einde toe. Waarin ons onself nou bevind (Sy roepstem), stem ooreen met Wie was, en met Wie kom. Die kruispad is Sý *kruispad*! Dié kruispad bied uiteindelik 'n perspektief en insig/uitsig op die wêreld.

Dit is 'n reis wat nie ontruim, ontvlug of onttrek uit die wêreld nie, en ook nie met oogklappe of tonnelvisie aangepak word nie, maar heldersienende en wakker 'n volle panorama op die tyd en ruimte aan ons bekendmaak. Ons bevind ons in 'n gemeenskap met gelyktydigheid van die tyd en koninkryk soos ons onderweg is na die voleinding toe. Anders gestel: Hy roep ons om saam op weg te gaan (vorentoe op horisontale as), en wat ons hoor en sien in die lewe met Hom, is die waarheid wat Hy met ons deel aangaande die wêreld wat Hy met Homself versoen het (reeds in die af en op beweging van die vertikale as). In die profetiese Woord wat aan ons verkondig word, leer ken ons 'n dringende beweeglikheid en tydigheid in ons tyd en ruimte wat ons kwalik voorheen geken het. Ons is ingesluit by Sy geskiedenis met die wêreld (want dié geskiedenis is mý geskiedenis; óns geskiedenis), en nou verkondig Hy (Woord) aan ons die teks (Woord) onderweg in hierdie wêreld sodat ons kan deelneem in die getuienis (Woord) van

sy oorwinningstog. Hy roep ons om saam te getuig van die volle waarheid se oorwinning soos ons *gehoorsaam* (en *gehoorsaam*) vorentoe beur na die voleinding toe.

Die kritiese dimensie wat met die profetiese na vore tree aangaande die ontsluiting wat plaasvind met die gemeenskap waartoe ons geroep word, stel Barth dit soos volg:

“But as this One, when it is a matter of the revelation of this work as inaugurated in His resurrection from the dead and continued in the work of His Holy Spirit, when it is a matter of His work *in its prophetic dimension*, *He cannot and will not remain alone*, nor can He be solitary in the reconciled world on His way to His future, conclusive and universal revelation. ... *[I]n His prophetic office, He does not go alone but wills to be what He is and do what He does in company with others whom He calls for the purpose, namely, with the despicable folk called Christians*” (IV/3, 541-542) [Klem – ML].

Hiervolgens is dit duidelik dat Hy op sy weg as die Verkondiger van die koninkryk van God, ons sien as “companions of the living One who are made alive by Him, witnesses in His discipleship to that which He wills to reveal to the world as having been affected in Him, namely to the reconciliation accomplished and the covenant fulfilled in Him” (IV/3, 542).

Weer word die ruimtelike dimensie hieraan verbonde uitgelig en bevestig. Barth vra byvoorbeeld hoe ons hiervolgens ons “in Christus” moet verstaan. Op die vraag – weer met Bultmann en sy volgelinge in gedagte – of die uitdrukking gedemitologiseer moet word vanweë die duidelike lokalisering waarop gesinspeel word, antwoord Barth met “the word ‘in’ [as ‘*in Christ*’] transcends even though it also includes its local signification” (IV/3, 547). In hierdie verhouding is dit duidelik dat Jesus Christus nie konsentries (slegs in Homself en na-binne gekeer) bestaan nie, maar eksentries, bedoelende “in and with the realisation of the existence of these men, as the ruling principle of the history lived by them in their own freedom” (IV/3, 548). Siende Jesus Christus só in Sy profetiese amp bekend is aan die mens in Hom, bestaan dié mens ook só eksentries, bedoelende “in and with the realisation of his own existence being received and adopted as an integral element in the life and history of Christ” (IV/3, 548).

Kortom, die profetiese roeping dui op niks meer of minder dat ons in diepe verbondenheid met Jesus Christus (*uitgaande*) leef en (*eksentries*) bestaan nie. Die doel van roeping is om van ons Christene in die ware sin van die woord (Woord!) te maak. Ons profetiese roeping is die toeëiening van ons regverdiging en heiligmaking in en met Hom onderweg.

Teen die agtergrond van die al beurende, gebeurende en opbeurende ‘Ware Getuie’, is die identiteit van die Christen nou ook bekend aan ons, naamlik om ’n getuie te wees. Die ware Getuie maak ons as Christene niks minder of meer as getuies nie. Hý is die ‘Ware Getuie’ (en nie ons nie), en juis omrede Hy dít is, is ons waarlik getuies. Die geheim, sleutel en dryf van profetiese teologie wat die openbare lewe volkome tegemoet gaan, is “in Hom” gesetel. Die relativisering van ons profetiese getuienis en publieke teologie – en juis so saam in dieselfde asem – is tegelykertyd die aktivering en groot geheimenis daarvan.

Hierdié enige roeping, om ’n getuie te wees van die ware Getuie, moet nou verder prakties en konkreet uitgespeel word in die laaste drie oorblywende afdelings van Paragraaf 71. Gedagtig aan al die stof en betekenis wat Jesus Christus as ‘Ware Getuie’ voorafgegaan het in die

bespreking, behoort die oorgang en bekendmaking van die Christen se identiteit dienoooreenkomstig 'n vol en omvattende waarheid vir ons te ontsluit.

Waarop gesinspeel word, is duidelik nie op 'n skeppingsmatige en natuurlike punt van betrekking nie, maar gesetel in die lewe van die ware Getuie. Die vertrekpunt is vanuit die besonder ("scandal of particularity") en nie die algemeen nie; en vanuit dié besonder word die algemene omsluit. Die volgende herkenbare *vertrekpunt* in die lang lyn van beskrywing is eweneens weer duidelik:

"We ask concerning the structure of the Christian as it is determined by his attachment to Jesus Christ, as it reflects this attachment, and as it is controlled by a definite principle. ... There is a need of basic reflection on what is the primary thing, the common denominator, in the existence of the Christian. We must not try to evade this." (IV/3, 556).

Die leidinggewende vraag waarop dit afstuur, is om duidelikheid te verkry oor wat presies bedoel en beteken dit om 'n Christen te wees. Die vraag het dit enersyds om identiteit en self-verstaan, en andersyds om die relevansie en betekenis daarvan. Barth formuleer die vraag soos volg:

"For what purpose do these people exist as those who are called to Him, who are called to His side, and who thus confront the world in the world? In rather more banal terms, what advantage is it to the world, to themselves, and last and supremely to the God who acts and reveals Himself in Jesus Christ, that they are present as such?" (IV/3, 557).

Op die vraag word verskeie merkers neergelê om tot by 'n duidelike antwoord op bogenoemde vraag te kom. 'n Eerste belangrike merker wat weereens na vore tree, is dat die Christelike etos nie as 'n doel opsigself gesien en verstaan kan word nie (IV/3, 560). Die antwoord op die vraag kan nie begin en eindig by Christelike etos nie. Natuurlik is daar 'n onderskeidende Christelike etos waarna verwys en selfs gesoek word, maar dit as sodanig kan nie die punt wees nie. Daaragter lê iets dieper, en dit is hierdie geheim wat as belangrike onderskeiding dien onderweg na die antwoord op die vraag. Barth stel soos volg: "It [Christian ethos] is not a first thing, but follows from what Jesus Christ and Christians, what He who commands and they who obey, are in themselves and in their mutual relationship prior to their commanding and obedience" (IV/3, 560). Dit is ingesetel in hierdie konteks, en nêrens elders nie.

Bogenoemde merker is 'n belangrike afbakening teen moralisme, maar antwoord nog nie noodwendig ons vraag met onomwonde duidelikheid nie. Wat beteken dit om begenadig te wees in Jesus Christus? Hoe sou ons moontlik die aanspraak wat die genade op ons lewens maak – voor Hom geregverdig en vir Hom geheilig – kon (mis)verstaan? Nog verdere afskildering van die Christelike lewe word genoodsaak. 'n Volgende belangrike merker wat neergelê word in die proses, sou wees om bogenoemde konteks en verhouding in terme van "personal of 'existential' relevance to himself" te probeer beantwoord (IV/3, 566). Enersyds erken die Christen die eksentriese bestaan van Hom, maar eintlik net om in die proses die Christen se eie konsentriese ingesteldheid te vertroetel. Trouens, die Christen sou juis so eksentries met Sy eksentriese aard kon omgaan met geen ander bedoeling nie as om te teer op Hom en eintlik maar net die eie ego te streel en te voed. Beide partye in die verhouding word gesien as "uitgaande", maar in wese is dit alles behalwe 'n analogiese en dienoooreenkomstige

verhouding (en getuienis) wat hiermee geskets word. So word die betekenis van Christelike lewe en getuienis verteken. Barth verwoord hierdie kritiese punt soos volg:

“It gives us a very strange relationship if on the one side we have the selflessness and self-giving of God and Jesus Christ in which the salvation of the world is effected and revealed, and on the other the satisfaction with which Christians accept this and are thus content to make use of the very different being and action of their Lord. ... Is not every form of egocentricity excused and even confirmed and sanctified, if egocentricity in this sacred form is the divinely willed meaning of Christian existence and the Christian song of praise consists finally only in a many-tongued but monotonous *pro me, pro me*, and similar possessive expressions?” (IV/3, 567)

Die nagaan van verskeie Bybelse gedeeltes onderstreep die kritiese insigte van hierbo. In hierdie roepingsverhale wil geensins by ons die volgende indruk skep nie, naamlik “that the reader is led to think that the existence of man in this state of grace, or this state of grace as his personal experience, is the purpose of the event of vocation recorded, or of the divine action within the framework of which it happens” (IV/3, 572). Positief gestel, kom dit op die volgende neer:

“It is common to all the biblical accounts of calling that to be called means being given a task. And for those who are called according to these stories vocation thus means existence in the execution of this task. Existence in its execution is how we must phrase it. It is not the case, then, that when the called have received the task they can continue to exist in some way in and for themselves and devote themselves to other things than its execution. Acquiring it, they are consecrated to it” (IV/3, 573-574).

Waarop dit neerkom, in kort, is die volgende: “[W]ith their whole being, action, inaction and conduct, and then by word and speech, they have to make a definite declaration to other men. The essence of their vocation is that God makes them His witnesses” (IV/3, 575). Die roepstem van die ware Getuie neem ons in besit en maak van ons Sy medegetuies. Hy is nie net die openbaring nie, maar *openbaar* Homself. (En weer in ’n geval van Hy *openbaar* en *openbaar* Homself.) Hy is die ware Getuie, én ware getuienis. Nét die een, of nét die ander, is nie wie die enige God, die ware Getuie, is nie. Hy getuig waarlik, en daarom is Hy. Meer nog: Hy getuig, en daarom is Hy ook nie sonder getuies nie. Let wel, in hierdie orde, en nie omgekeerd nie. Die getuies kan net getuig wat Hy betuig, en nie andersom nie. Getuienis is nie sonder die aanhoor van Hom nie. Profetiese getuienis is integraal tot ons bestaan as ’n gemeenskap van Christene, maar deurgaans in ’n afgeleide sin. Hy is die ‘Ware Getuie’, en daarom getuig ons. Hy is nie die Getuie *omdat* ons getuig nie, maar *sodat* ons – en die wêreld! – kan weet, ken en saam getuig. Wie bekend is met Hom, is bekend met beide die ‘wat’ sowel as die ‘dat’, die ‘hoe’ en ‘waarlangs’ van Hom.

“Their calling embraces not only the fact that God gives them knowledge concerning Himself and the doing of His will, and that He calls them to this knowledge, but also the fact that He summons and equips them to declare what He has given them to know. In other words, their calling means both that He reveals Himself in His action and also that He summons them into the witness-box as those who know” (IV/3, 576).

Die taak waarop ons roeping as Christene neerkom, is nie net getuienis in die sin van die aanhoor en toeëiening van die Woord vir onself nie, maar ’n verbondenheid in napraat van

Hom wie die openbaring is, en ook aan ons openbaar. “As witnesses they have to repeat what God Himself has first said to them” (IV/3, 576). Die herhaling hiervan is ’n na-praat van wat ons aanhoor in Sy verkondiging aan ons. Dit is ’n gerealiseerde eskatologiese gebeure waarin Hy nie in dele of stukke na ons kom nie, maar Homself bekendmaak aan die wêreld. Die Christen as getuie kan dus nie anders nie as om te bestaan in die heenwysing na Hom wie Sy oorwinningstog met die wêreld bekendmaak. Hierdie heenwysing en deel aan die getuienis van die oorwinningstog, is een en dieselfde werklikheid. Die getuienis getuig een en dieselfde werklikheid. Enige vorm van skeiding, selfs rigiede en harde onderskeiding hier, sal ’n weerspreking van die boodskap se diepste bedoeling wees. Die kwalitatiewe onderskeiding (en nie [meer] in terme van ’n “onoorkombare” kloof wat gaap tussen ons en Hom waar lyne mekaar [hoogstens] rakelings tref nie) maak nou van hierdie verhouding ’n *uitgaande* (en kreatief *gespanne*) saak. Dit is verbondenheid in terme van asimmetrie: Die ‘Ware Getuie’ spreek ons aan sodat ons kan hoor, gehoorsaam, en met ander woorde getuig.

Buiten dat nie neerkom op ’n keuse nie, is dit terselfdertyd ook nie ’n geval van eers die een, en dan daai een nie. Beter gestel: Die is nie asof die ware Getuie eers Homself bekend maak aan die getuies (kerk), en dan voortgaan met ’n rigtingverandering na die wêreld toe nie; of erger nog, dan oorgee aan die kerk om die werk te voltooi. Die ware Getuie se beweging is inherent (van meet af) na buite, ’n bekendmaking aan die wêreld. ’n Getuie wie die ware Getuie nie só hoor in die wêreld met Sy aanspraak op die wêreld nie, hoor kennelik nie wát Hy (en dát Hy!) verkondig nie. Wie dit ook al hoor, hoor dit tegelykertyd as ’n getuie van Hom (en Sy Ryk), én ’n mens/burger in hierdie wêreld (waarmee Hy Homself versoen het). Hierdie boodskap onderskei ons nou van die wêreld, juis in die sin dat ons nie meer bloot net in die wêreld bestaan nie, maar nou ook *vir* ’n wêreld bestaan wie met God versoen is. Die verlossing is ’n verlossing van die self; versoening *met ander* woorde nie insigself nie; dit is vanuit Hom, op ’n bepaalde weg waarin Hy die wêreld met Homself versoen het.

Na ’n lang fynskrif-teks gedeelte waarin verskeie Bybelse gedeeltes beskryf en bespreek word, word die bogenoemde insigte deur Barth soos volg verwoord:

“Where this refers to the *status gratiae et salutis* of the called man, Scripture always speaks of the commissioning and sending of the called man, and sees him set in a function to be exercised between God and other men, between God and the world. ... [T]he principle which controls the structure of his existence as one who is called is that God on the one side and the world and his fellows on the other have become more important to him, and indeed qualitatively more important, than he can be to himself: God who discloses Himself to him in His work and gives him corresponding tasks in relation to the world” (IV/3, 592).

Naas die gerigtheid op die wêreld wat nie net ten dele nie, of in grade en met net ’n sekere persentasie geskied, bly benadruk Barth die insig dat die boodskap en boodskapper onlosmaaklik verbonde is aan mekaar. Hy maan teen redusering en vervlakking: “If Christ were in truth only this, or primarily and essentially this, then the fellowship granted the Christian by His presence in his life would not consist properly and essentially in fellowship with Him, but in participation in the goods mediated by Him” (IV/3, 595). So ’n instrumentalisering waarin dit duidelik eerder gaan om die halsband as die hondjie, sal vinnig leer en ontdek dat ons dit slegs in en deur Hom kan eien vir wat dit werklik is. Nog die een, nog die ander, het niks met Hom te make nie. In Sy enigheid, menende in Sy volheid, is Hy die Woord van God (vir die

wêreld!). Juis hierin blyk ook die vorme, surplus en verweefheid waarin Hy na ons kom. Dit is immers Hy wie besit van ons neem, en nie ons wie Hom in ons besit neem nie.

Die spilpunt waarom dit die heeltid draai in hierdie bespreking, en keer op keer na terugkeer, is: “Hence the principle controlling Christian existence ... will always necessarily result from the fact that the Christian, as he lives in Christ and Christ in him, exists in this fellowship of action and its order” (IV/3, 598). In die soeke na die mees beskrywende term om hierdie meelewende handeling, orde en dinamika van hierdie verhouding mee te beskryf, stel Barth die volgende voor:

“This is quite simply the term ‘service’ or ‘ministry.’ In the present context it is more illuminating and helpful because it denotes not only the action of the Christian who is called but primarily the preceding action of Jesus Christ Himself as the One who calls him, and therefore that which is common to the life of both. Moreover, it brings out and explains the order which the action of the Christian must necessarily follow in relation to that of Christ” (IV/3, 601).

Die agtergrond vir hierdie keuse op ‘diens’ en ‘bediening’ hou uiteraard verband met die aversie vir enige vorm van “samerwerking” of “medewerking” wat sou veronderstel dat Jesus Christus het óf onvolledig gehandel, óf is nie volkome aanwesig en handelend in die hede nie. Versoening is openbaring, en benodig geen aanvulling, voltooiing, plaasvervangers of komplimentering nie. Jesus Christus het dit Sêlf vir ons bewerk (en dit *werk!*). Meer nog, Hy bewerk dit so dat ons ook volledig daarin kan deel *en* deelneem. Hoe neem ons egter daaraan deel sonder om nie ook as medewerkers en samewerkers gesien te word nie? Hoe werk hierdie volledige gemeenskap met mekaar binne hierdie verhouding met sy eiesoortige orde en dinamika? Die ontsluiting van hierdie geheimenis is vir Barth in die profetiese amp van Christus. (Die uitlaatklep van die geheel is ook die inlaatklep tot die geheel vir ons.) In die profetiese amp maak die ware Getuie aan ons bekend wat hy reeds volkome en volledig vir ons bewerk het in Sy priesterlike en konklike amp, sodat ons in die aanhoor en aanspraak van hierdie Woord waarlik kan deel in die heil. Ons *deel* in die heil uiteraard in die meervoudige betekenis wat ons nog die heeltid probeer beskryf. Enersyds deel in die sin van die heil is vir ons, andersyds deel in die sin van die heil is vir die wêreld. Ons hande is oop in die ontvang (aanhoor) sowel as verkondiging van die evangelie. Of, beter gestel: ’n Oop oor vir die Woord, veronderstel ’n volwaardige openheid vir die wêreld. Aan die een kant bevry *van* ’n self-ingekeerde bestaan, aan die ander kant bevry *tot* diens aan Hom. Die kennis is mos nie maar net kennis om van kennis te neem nie. Hierdie kennis beken, ken, erken, herken, en is erkentlik. Hierdie kennis is ook bekentenis en erkenenis. Hierdie kennis word bekendgemaak. Kortom, in die aanhoor van die profetiese Woord word ons ingereken en aangeskakel tot lewe van getuienis wat op niks minder of meer wys as wat Hy vir ons volkome geaktualiseer het nie.

Barth se beskrywing van bogenoemde uiteensetting formuleer hy soos volg:

“Jesus Christ is also the Proclaimer of His being and action as the one High-priest and King. He is also the one Prophet of the kingdom of God drawn near in Him. That is to say, *He is not content with what He did once and for all. He also imparts Himself as the One who has done it.* He also tells the world that it is the world reconciled in Him. He also declares to men that they are justified before God and sanctified for Him in and by Him. The light of His life shines also among them. This shining, revealing and declaring of His is also a free divine act of grace and the divine-human work of Jesus

Christ. He alone is competent and authorised to perform it. *He alone is the Speaker of the Word of God as well as the Doer of His work. But in exercise of his prophetic office of His, even though it is He alone who controls it, He does not will to be alone.* Controlling and exercising it, *He calls certain men to His side and commissions them to be His disciples or pupils, i.e., Christians.* ... But what does this mean for them? It certainly means also that *they should hear and be told in person the Word of the covenant of grace.* They must let themselves be told this like all others. ... This specific thing results from the fact that *they for their part cannot possibly live in idleness in the One who as a Prophet is not idle to-day in their time but is active as the living Speaks of the Word of God in the world.* Being called by and to the Christ engaged in the exercise of His prophetic office, *they have no option but to attach themselves to Him with their own action, to tread in His steps, to become with Him proclaimers of the reconciliation of the world accomplished in Him,* heralds of His person and work. With Him does not mean as His peers. They do not become Christs in their action. They can only follow Christ” (IV/3, 606) [Beklemtoning – ML].

Ons deelname aan die heil word vir ons ontsluit met die ‘Ware Getuie’ wat Sy Woord aan ons verkondig. Die aanhoor van hierdie Woord maak aanspraak op ons, neem ons in besit, en ontsluit vir ons ’n lewe met ’n waarheid wat ons bevry tot getuienis. Om die Woord só te hoor en te laat hoor (gehoorsaam), is waartoe ons geroep word as Christene. Ons is deelnemend aan die heil in die verkondiging van die heilsgeskiedenis wat aan ons verkondig word. Ons is God se “na-praters” en getuies van Hom wie so ís vir die wêreld.

Hierdie uitlaatklep van Jesus Christus waarby ons (óók!) ingelaat word (is), is soos ons al menigmaal beklemtoon het, ’n beweging ín en mét en déúr die tyd. *Ons word ingelaat om te deel in die uitlaat daarvan.* Dit gebeur-en-beur met ons. Die Woord, die ‘Ware Getuie’, beur met ons (as gemeenskap van Christengetuies), en dit gebeur (nog in een en dieselfde beweging) vir die wêreld. Hy is uitgaande met ons op weg. Ons word betrek by Sy beweging en gang deur die tyd en geskiedenis. Ons inlaat hierby is geen terugkeer, teruggaan en wegkruip nie; is nie ontvlugting, onttrekking en/of ontruiming van die geskiedenis en wêreld nie. Die ingang tot hierdie geskiedenis is die uitgang tot die geskiedenis. *Dit is die heilsgeskiedenis vir die huilgeskiedenis. Nie meer geskeidenes nie, maar die geskiedenis van die versoening as ons (wêreld) se werklikheid.* Dit is niks minder of meer as genade – genade op genade op genade – in oorfloed (“overflow”) wat in die profetiese amp bekend gemaak word nie. Ons betrokkenheid en deelname hierin getuig van die oorfloed, oorfloei, en vloeiende aard van genade. Ons betrokkenheid hierby is niks minder of meer as getuienis nie. Hier vind met ander woorde geen aanvulling of voltooiing plaas met ons meelewing hieraan nie. Om te getuig is volledig (*volledig en volledig*) genade (op genade op genade).

Dit is opmerklik om te sien hoe lank Barth terughou om die begrip van die ‘Christen as getuie’ in konkrete terme uit te spel in sy bespreking. Dit is eers heel teen die einde, na die afskildering op afskildering, omsirkeling binne die voortgaande spiraalbeweging, dat hy dit uitspreek en verklaar soos volg:

“The Christian is called to be the accompanying and confirming sign of the living Word of God. ... *More than his human witness, then, is not demanded of him. But the service of his human witness is demanded.* ... As such he is set at the side of God in the world,

and therefore set over against the world. As such he is bound to God and men.” (IV/3, 609) [Klem – ML].

Hiermee word allermins bedoel dat die laaste woord gesprek is in die verband. Hierdie einde is in soveel opsigte ons begin. Die (bevrydende) ekklesiologiese implikasies in die volgende paragraaf (§72) aangaande die ‘sending van die geloofsgemeenskap’, sal die getuieis verder neem en ontwikkel. Voor ons egter daarby kan kom, moet ons egter eers nog deur die laaste twee afdelings verbonde aan die roeping werk, naamlik “The Christian in Affliction” (§71.5) en “The Liberation of the Christian” (§71.6). Siende die Christen as getuie só ten nouste betrek word op die spreke van die Woord, is die vraag na die stryd, gang en konflik van die na-sprek van Hom, nou onomwonde voor ons.

Die eiesoortige bestaan waartoe die Christen geroep en voor uitgesonder word, bring ook sy “vanselfsprekende” eiesoortige beproewing en stryd. Die Christen bevind hom- of haarself midde in hierdie bewegende geskiedenis van die ‘Ware Getuie’ wat bekend gemaak word aan die wêreld. Waaroor dit hier pertinent handel, is die Christelike posisie in die gang van die openbaar (“pun intended”). (Dit is met ander woorde nie privaat en persoonlik nie, maar in die openbaar en deel van die gang in die wêreld; en eie en kenmerkend aan die Christelike identiteit van om ’n getuie van die ‘Ware Getuie’ te wees.) Die beweegrede hieragter is die volgende: “It is just because he is a witness of Jesus Christ, and to the extent that he is active as such, that affliction comes upon him from without, from the world in face of which he stands” (IV/3, 615). Hierdie stryd en beproewing voor die aangesig van die aanskouende wêreld, is nie enige voorwaarde tot Christenskap nie, maar wel ’n onvermydelike gevolg in hierdie tussenin-tyd waarin ons onself bevind. Enige vorm van ontrekking, ontvlugting, ontkoming of ontruiming van hierdie posisie, is niks anders nie as “the renunciation of his ministry of witness and therefore of his Christian existence of which it is the principle” (IV/3, 616-617). Ons het hier met geen geringe of opsionele saak te make nie. Christelike beproewing en stryd in die openbaar – merke van die Christelike lewe – is ’n wesenlike kenmerk. Die beduidende en gewigtige implikasies daarvan blyk veral waar en wanneer die ‘Christen as getuie’ dit sou ontken, onderdruk, of ontvlug. Barth stel dit soos volg:

“[S]uch renunciation means quite simply and terribly that he denies and suspends the life of Christ in him, his life in Christ, and therefore his vocation. To the extent that he really carries through this renunciation, he ceases to be a Christian. And he cannot then try to find consolation in his personal experience and assurance of salvation. ... [H]is being a Christian is dependent upon his being a witness of Christ who discharges his ministry as such and is not a deserter for the sake of avoiding affliction” (IV/3, 617).

Die aard van Christelike getuieis het ’n integrale en onvermydelike gevolg waarmee ons nie anders kan as om mee rekening te hou nie. Dit is geen doel opsigself nie, maar wel die *kenmerke* (en *kenmerke*) waaronder roeping getuig. Soos ons van te vore gesien het, dui die verwysing na lig en oorwinning onvermydelik op stryd en konflik. In die verbondenheid met Christus – Sy aanspraak op ons in die verkondiging van die Woord – word ons volkome betrek by Sy beweging in hierdie tussenin-tyd waarin ons met Hom voort*beur* in die wêreld. Die Woord bring allerlei kante van hierdie lewe na vore. Nes ons die genot smaak van die vryheid in Hom, net só is daar die martelende ervaring van die wêreld wie reageer op die verkondiging. “Real Christians are always men who are oppressed by the surrounding world” (IV/3, 618). Die

inleidende en konsekwente slotsom waartoe dit ons lei, stel Barth onomwonde soos volg: “If, then, a man is not oppressed by his environment, if he has nothing serious to fear or to suffer at its hands, he has reason carefully to ask at least whether and how far he is genuinely a Christian at all and not fundamentally self-deceived in this respect” (IV/3, 619).

Integraal tot die profetiese getuienis se voortbeur en onderweg wees met Hom in die wêreld, is daar (soos verwag) onvermydelike weerstand te wagte op die spesifieke weg en lewe met Hom as die waarheid. Let wel: Wat die profetiese Woord bied, is nie “weerstand” as sodanig nie, maar getuienis van goeie nuus. Weerstand as sodanig kan nie profetiese getuienis omskryf en definieer, of van stryk bring nie, maar is wel ’n skadukant (’n valsheid; onmoontlike moontlikheid; iets wat nie “is” nie) waarmee ons *deurgaans* rekening hou. Die indringende aard en erns hiervan, blyk verder aan die drie-rolverdeling (wêreld, Christengetuie en Jesus Christus as ware Getuie) waarmee hierdie drama van die Christelike getuienis met stryd en aanvegting beskryf word.

Die verklaring vir die wêreld se rol in die beproewinge en aanvegtinge waaronder Christelike getuienis gebuk gaan, kom eenvoudig neer op die ontkenning van die openbaring waarmee hul ontmoet word. Barth beskryf die kantelde posisie van die wêreld waarmee die openbaring van Jesus Christus dit voor erkenning en erkenenis stel:

“He [the Christian as witness] has to tell it openly to a world which can obviously receive it as good and therefore welcome, consoling and helpful news only when it has grasped and appropriated it, but before it has done so must inevitably see in it only a series of negations which radically challenge its own foundations” (IV/3, 621).

Die sogenaamde onwikkeling en vooruitgang waarmee die wêreld dink dit “vorentoe beweeg” en “groei” om sy eie “heil” mee te bewerkstellig, word onder meer radikaal uitgedaag en gekonfronteer as valse fondamente waarop dit staan. Jesus Christus die Middelaar, is *deurgaans* in die sentrum waar die vertikale en horisontale asse sny, en juis daarom is Hy ook die oorsprong, sentrum, sowel as bestemming van die wêreld. Die geskiedenis van die wêreld is niks anders nie as herskryf in die geskiedenis van Jesus Christus, en daarom is Hy ook nou dié *bestemde* geskiedenis (lees: toekoms en voleinding) van die wêreld. Dit is presies in hierdie kritiese konfrontasie tussen die openbaring as kennis van God wie die wêreld met Homself versoen het, en die wêreld se ontkenning en miskenning hiervan, dat die Christen in haar of sy getuienis die hals van die wêreld op haar- of homself haal. Die aard van die Christelike getuienis word of misken of erken; daar is vervolgens geen derde uitweg met posisies van hetsy neutraliteit, apatie, sonder stemming, of uiters gereserveerd met kaarte teen die bors nie. Christelike getuienis is ’n ope geheim; my hart is op my mou. Daar word óf gehoor gegee op die aanspraak wat gemaak word, óf dit word radikaal teegestaan, weerstaan, verwerp, en selfs vervolg. Daar is geen tussenin-posisie nie; selfs nie eens in hierdie tussentyd nie.

Verskeie kritiese punte is hier van belang. Die onvermydelike konfrontasie in die weerstand en miskenning wat hier na vore tree, is nie soseer vanweë Christelike getuienis uitsprake maak nie, maar omrede dit volledig ’n aanspraak is op die waarheid van die wêreld as sodanig. Dit is nie die “uitgesprokenheid” daarvan as sodanig wat problematies is nie, maar ‘dat’ dit ‘dít’ weet-én-sprek. Was dit maar nog net dié ‘wat’ van die Christelike geloof (wat jy maar vir jouself hou), was dit nog hanteerbaar; maar nou is dit die ‘wat’ sowel as die ‘dat’ daarvan, en dit is oënskynlik “onverstaanbaar” en/of “onuitstaanbaar.” As Christene dit maar net teenoor “hulself” (hul “mede-Christene”) sou stel en verkondig, was hier nie regtig sprake van

konfrontasie en stryd gewees nie. Daar sou eenvoudig weinig aanvegtinge deur die wêreld op die Christen geloods word. Was dit maar net “onskuldige” (sentimentele en geprivatiseerde) godsdiens, het dit geen “bedreiging” (goeie nuus) vir die wêreld ingehou nie. Een van die aanvegtinge waarmee die Christelike getuienis self mee gekonfronteer word in hierdie proses, is presies dit:

“[T]here is no serious reason to prevent the world itself from being religious and perhaps even deeply religious in some imposing or remarkable form. And so long as it can understand Christianity, too, as a form of religion, or so long as Christianity perhaps represents and evaluates itself as such, the world will be well able to integrate Christianity into itself, i.e., into the picture which it makes of its reality, and it will thus have nothing really to fear from it” (IV/3, 621).

Die aard van Christelike getuienis is egter juis nie van só ’n aard nie. Die Christengetuie, as ’n refleksie of eggo van die profetiese Woord van Jesus Christus, sal altyd uitstaan in die wêreld vanweë Jesus Christus self Sy Woord aan die wêreld bekendmaak (vgl. IV/3, 622). Niemand in die wêreld nie, en eens die kerk of die Christengetuie, besit en bevat die Woord van God self nie. Dit is in die erkenning van die aanhoor hiervan – van die van-Self-*sprekende* Getuie en meegaande getuienis – dat enigeen in die wêreld uiteindelik sy of haar stem en *bestemming* vind. Wie hom of haarself nie so instem by die sprekende profetiese Woord nie, vind uiteraard vir hulself ’n verskeidenheid van vorme vir teësprak daarteen. Dit is tussen hierdie instemmende getuienis (profetiese Woord) en die (onmoontlike moontlike) teësprak dat die Christen in aanvegting met die wêreld verkeer. Die stryd van Christelike getuienis het nog in die tussenin-tyd sy teenstrydighede, menende ons weet reeds dit is kennelik van die toekoms ontnem. Dit verander egter niks aan die Christelike getuie se posisie nie, want sy/hy is “the messenger who tells the world this truth to its face. Whether loudly or softly, in words or works, he declares to it this Gospel by his existence” (IV/3, 622). Só ingestem op dié Profeet, getuig die Christengetuie in die kritiese konfrontasie en voortbeur met die wêreld na haar regte egte bestemming toe om uiteindelik te aanvaar en te erken dit is nie net versoen met God nie, maar ook bestem om ’n gelyktydige medegetuie hiervan te wees. Solank die wêreld sy diepste doel en bestemming ontken en misken, kan die Christengetuie aanvegtinge van die wêreld te wagte wees soos ons beweeg in hierdie tussenin-tyd met die belofte van Sy Gees onderweg na Sy wederkoms.

Gesien vanuit die posisie van die Christengetuie, is dit tog allermins ’n geval dat sy/hy as ’n slagoffer hierdie situasie tegemoet gaan. Die heilsgeskiedenis maak nie van ons slagoffers nie, maar getuies met bepaalde kenmerke. Die Christengetuie is willens en wetens, aktief en bewustelik hierin betrokke, en daarom kan die aanvegting en stryd, beproewing en konflik, nie as iets wesenlik (’n doel opsigself) gesien word wat hom/haar “oorkom” en “toeval” nie. Hier is ’n doelbewuste (en gehoorsame!) blootstelling en weerloosheid deur die Christengetuie, sodat “[w]e are thus forced to say that this affliction has an inner cause and is conditioned by himself” (IV/3, 626). Op grond hiervan is die smal weg van navolging waarop vorentoe gebeur word, nie een waarop kompromieë met die wêreld aangegaan word nie. Al waarop die Christengetuie vertrou, is Sý getuienis. Sy weg is die weg van die kruis-en-oop-graf, getuigend van Sy vrymoedigheid (en vrymoedigheid), openbarend van Sy weerlose gehoorsaamheid (en gehoorsaamheid). Barth maak in die verband verskeie belangrike formulerings:

“The impossibility of making the witness of the Christian tolerable as it stands thus includes the impossibility of evading the rejection and ill-will with which the surrounding world must react. He would necessarily be a denier if directly or indirectly, unintentionally but in fact, he did not provoke its counterpressure and all that this involves. Necessarily, therefore, he makes himself vulnerable” (IV/3, 628).

Die aggressiewe teenwig waarmee die wêreld reageer in die verkondiging van die Woord, stel die Christengetuie bloot. Dit plaas hom/haar in die kollig – lewe op die spel – met geen wegstreep en middegronde vir onderhandelings en skikkings nie. Hy/sy kan hom/haar nie wend tot enige middele (swaarde en masjinerie) anders as die Woord van God self wie só ’n tweesnydende swaard is nie. ’n Wending en vertroue op enige ander “wapens” sal op niks anders as ’n weerspreking van die waarheid neerkom nie, en boonop die wêreld sterk in haar kwaad.

“His *witness* as such is his *only instrument of justice and force*. His whole strategy and tactics, his whole cleverness and politics, can consist only in being faithful, courageous and cheerful in his testimony to the Gospel. It is as well for him if he is conscious of the secret strength of this position of his.” (IV/3, 629) [Klem – ML].

Die spilpunt waarom dit hier draai, is kort en kragtig die volgende: “[T]he Christian can confront the world only as a witness. His action is wholly dependent on the truth and reality of what he attests. He can only point men to the speaking of Jesus Christ, drawing attention to the fact that He speaks” (IV/3, 629). Só in Sy nabyheid, gooi die Lig geen skaduwee nie, soos dit die duisternis oorweldig. Weliswaar blootgestel en binne die kollig, maar die sentrum hiervan bly die Lig self wat skyn.

Sulke beskrywinge neem ons uiteraard om die saak van die Christengetuie se aanvegtinge en beproewinge ook op die gronde van Jesus Christus se rol en aktiwiteit midde hierin te bedink. Die gronde van hierdie aanvegtinge is immers nie in enige van die voorafgaande gesetel nie, maar in Jesus Christus se enige gang, beweging en stryd. Dit is geen aksie insigself nie, maar reaksie op Christus se getuienis. Dit is vanweë ons deelname in Hom dat ons dit só kennelik beleef. Barth stel die saak soos volg in perspektief:

“Its opposition and resistance detected by the Christian in affliction is its reaction to the action of Jesus Christ in fulfilment of His prophetic office. It is no more, and therefore it is not an action independently ventured and realised. But it is not less, and therefore it is not accidentally but a necessary action against the action of Jesus Christ by which it is provoked” (IV/3, 634).

Alhoewel ons die reaksie van die wêreld te wagte kan wees, en uitermatig bewus is van die noue en blootgestelde weg waarop die Christengetuie hom- of haarself bevind, is die rede vir die aanvegtinge nie in enige van hierdie twee rolspelers in die drama gesetel nie. Nog die wêreld, nog die Christen speel die hoofrol in hierdie stryd wat hier vertolk word. Die hoofrol behoort aan die ware Getuie wie hierdie geskiedenis van Hom in hierdie tussenin-tyd vertolk met die belofte van Sy Gees. Die saak aangaande die beproewinge en aanvegtinge wat ons ervaar met Christelike getuienis, staan dus so:

“The nature of the world and the Christian, and the painful collision between the two, are an ineluctable accompaniment and consequence of the presence and action of Jesus

Christ as the living Word of God, of the prophetic work enacted between the Easter revelation of Jesus Christ and His final appearing” (IV/3, 634).

Die lokus van beheer en kontrole in ons tyd en geskiedenis behoort dus volkome en volledig aan Jesus Christus in sy profetiese amp (IV/3, 635). Waarmee ons “gekonfronteer” word, is meer as net ’n “herhaling” of “belyning” van Sy geskiedenis. Hy is hierdie geskiedenis as dié geskiedenis, en Hy is só ook volkome teenwoordig in die verkondiging en bekendmaking hiervan. Sy geskiedenis beweeg en is onderweg tussen Sy tweede en derde *parousia*. Sy verkondiging van die Woord is om vir ons te beskryf, te verwoord, en ons aan te spreek soos ons met Hom hierdie laaste bedryf in die drama van die geskiedenis onderneem. Die geskiedenis het in Hom reeds die eindpunt ontvang, maar die voortbeur daarheen is nog in volle gang. Enersyds die ontkenning en miskiening van hierdie geskiedenis van die Gekruisigde wie waarlik die wêreld met Homself versoen het, en andersyds die getuie en verkondiging, die erkenning en erkentlikheid, herkenning en bekennung, wat in hierdie laaste bedryf vir ons mee voorgegaan en bekendgemaak word.

Die lyding wat Christengetuies in hierdie (en let wel) *tussenin-tyd* ondergaan, is nie die lyding van vooraf, soos ons vorder op pad na Golgota toe nie, maar veel eerder “suffering under the shadow of His cross” (IV/3, 637). Anders gestel, dit is nie gemeenskap met blote herinnering en assosiasie met wie Hy was nie, maar gemeenskap met die Gekruisigde wie opgewek is en Sêlf Sy kruisverhaal aan ons verkondig sodat ons kan deel in die verkondiging van die heil. Só ’n deel hierin, soos reeds verskeie kere van te vore uitgelig, is enersyds ’n skuiling/toeëiening van Sy wonde vir ons, en andersyds ’n deel met ander wie nog nie skuiling in Sy wonde kon vind nie. Só ’n skuiling in Sy wonde is nie om weg te kruip in die waarheid nie, maar juis ’n bevrydende inlaat waarby ons uitgelate getuig van die heil vir die wêreld. In een en dieselfde beweging word ons bevry om te getuig van die volheid van die heil. Weliswaar nog ’n geheim, maar ’n ope geheim; nog nie gearriveer nie, maar onderweg na ’n bedoelde en bestemde bestemming.

Kortom, beide die konkrete en eksistensiële uitdagende beskrywing aan die een kant, sowel as die vreugdevolle en oorwinnende geklank aan die ander kant, omskryf en kenmerk die Christengetuie in *aanvegting*. Daar is vir die Christengetuie nog teenstrydighede in die stryd, maar die waarheid is reeds seëvierend oor die wen-stryd waarin onself meer strydend (as strydig) bevind. Ten diepste wys dit weer op die ‘Ware Getuie’ wie ekstasies onderweg is met ons in die geskiedenis van Sy versoening met die wêreld. Alhoewel Barth die subafdeling saamvat in ses kort en saaklike punte wat niks nuuts toevoeg tot wat reeds hierbo beskryf is nie, sonder ons wel twee belangrike formulerings uit wat die kenmerkende ruimte-en-tyd beskryf waarin ons onself hier-en-nou bevind. Aan die een kant is daar helder klarigheid: “The point at issue will not be salvation of an imaginary Christian individual, but the salvation of the Christian as a witness and therefore the salvation of the afflicted Christian” (IV/3, 640). Die gewigtigheid en erns van die situasie het daarmee saam wel ook ’n vrolike en bewegende stemming, want dit “acquire from the very first the character of what we might almost call an ecstatic forward movement beyond himself to that horizon and goal” (IV/3, 642). Vervolgens is ’n brug geslaan om oor te beweeg en ook die inhoud van “The Liberation of the Christian” (§71.6) van naderby te bekijk.

Barth begin die gedeelte deur vol te hou met die lyn wat sover getrek is. Vanuit die staanspoor maan hy teen “the private Christianity of the Christian” (IV/3, 647). Christenskap kan geen doel opsigself wees nie, want “[a]s fellowship with Christ, it is in principle and essence a ministry. It is witness” (IV/3, 648). Tog het die aanhoor van die Woord, en die uitgaande beweging waarin dit nou deel, ook ’n persoonlike aspek, effek en bedoeling met die Christen. Die bedoeling is uiteraard nie net dat die wêreld sal kennis neem van wat ons gehoor het en ken nie, want integraal tot hierdie uitgaande weg is ook ’n aanraak en verandering van die persoon en individu van die Christen. Let wel, dit is eers in die lig van die bogenoemde lyn wat ons moes volg, dat ons dit nou kan beskryf. As sodanig geen doel opsigself nie, maar wel ’n integrale deel van profetiese getuienis (met ander woorde, Christenskap). Barth stel dit soos volg:

“In the event of vocation of His witnesses, however, it comes to these men in such a way that *they enjoy a special liberation*, namely, that it is given to them to receive it, its content disclosing itself to them and they themselves being opened to its content. ... [T]hey are no longer the men they were. Their reality disclosed and imparted to them in the Word of God has become a factor *in their own personal existence*” (IV/3, 649) [Klem – ML].

Die punt is “met ander woorde” weer onomwonde en klinkklaar duidelik: “The vocation of man implies and creates a distinction and alteration to the being of the man who is called. ... He sets them in the service of His own prophetic office and work” (IV/3, 650). Die profetiese getuienis het die Christengetuie inderwaarheid eerste gehoor (en toegeëien vir hom- of haarself). Wie aangespreek is, Hóm gehoor het, weet ook ek/ons is nou gehoorsaam (met Hom). Dit is nie net ’n geval dat Christene dan bloot net “iets” weet en ken nie, maar dat die soort (teologiese!) kennis ’n persoon as sodanig *volledig-en-volwaardig* in besit neem en *stempel*. Die Evangelie is nie sonder die Wet nie, teologie nie sonder etiek nie, en genade en dankbaarheid hang onlosmaaklik verbonde aan mekaar soos hemel en aarde aan mekaar verbonde is. Nogmaals, dit is nie kennis in die algemeen waarvan ons onself kan distansieer in posisies van neutraliteit en blote kennisname nie, maar kennis in die besonder en konkreet wat ons by name, met tye en adresse, *volledig-en-volwaardig* betrek. Dit is daarom ook nie kennis om oor te wonder en te spekuleer nie, maar te erken en te bely. Dit kennis waarmee Hy geken word as die Versoener wie ken, beken en bekendmaak. Die openbaarder het dit om die openbaring van die versoening met ons. Só ken Hy ons, en só leer ons Hom ken. Soos die inhoud van die kennis saamval met Hom wie dit bekendmaak aan ons – en wat onder geen omstandighede van mekaar losgemaak kan word nie – só ook is die aanspraak op enige een wie hiermee aangespreek word. Hy wie dit aan ons betuig en bekendmaak, maak juis bekend wat Hy weet en ken. Sy inlaat van ons by Sy uitlaat, wil juis alles laat uitlaat wat ingelaat is. Wat ter sake is, is wat ter sprake is, en omgekeerd. Ons ken Hom nie in teorie met blote “informasie” nie, maar persoonlik, in gemeenskap, *transformerend*. Wie Hom ken, is nie meer vervreemd van Hom en Sy weg met ons nie. Die *enige* Woord is tegelykertyd *uitgaande* en *innig* met ons onderweg.

Dit bevestig weer opnuut dat die verbondsverhouding nie deur kritiese afstand gekenmerk word nie, maar ’n kritiese onderskeiding in verbondenheid. Trouens, hoe duideliker die onderskeiding insake identiteit en rol binne hierdie verhouding en gemeenskap, hoe inniger en uitgaande is die ruimte en gemeenskap waarbinne verkeer word. Die bekende insig (reeds vroeër al verwoord) word in hierdie konteks soos volg verwoord: “Vocation does not imply the

obliteration of the distinction between the Lord and His servant or their respective functions, but it certainly means a removing of the distance which separates the Caller and the called and an action of the former and those of the latter” (IV/3, 651). Roeping as begrip is nie net ’n teologiese begrip/jargon nie, maar verlig juis in gemeenskap met die Lig. Roeping wat eie koers wil inslaan en onbekende vaarwaters wil seil, of ’n anker gooi in net bekende vaarwaters van veilige hawens, of op sleeptou geneem wil word deur ’n ander geesteswind wat waai, is niks anders nie as ’n duistere saak wat op die rotse sal loop. Slegs die Woord spreek roeping vir ons, en in die aanhoor daarvan is roeping sprekend en verantwoordbaar. Roeping as sodanig het innigheid en persoonlikheid wat enige vorm van privatisering, verselfstandiging, of onafhanklikheid in beginsel uitsluit. Dit dui op geen vorm van ontrekking en ontruiming nie, intendeel. Roeping “trek” en “stuur” ons, en is “ruim” in fokus en beweging soos die ware Getuie as Roepende die wêreld in tyd en ruimte omvat. “The meaning and *telos* of this union is clear, and must be seen clearly, unadulterated by the various mystical and speculative notions which so easily suggest themselves at this point” (IV/3, 651). Jesus Christus se selfverkondiging inisieer, dryf, en bevry Christelike gemeenskap as getuienis.

“The Christian – and the same term again forces itself upon us – is liberated, i.e., liberated from the concealment in relation to these benefits which afflicts all other men, and liberated to recognise and gratefully to accept them as benefits won for him too. He is directly freed in this twofold sense because there is now no alienation, distance or tension between him and the One who is the source and epitome of these benefits, so that the revelation and mediation of these benefits to him can be no problem” (IV/3, 652).

Die toeëiening, smaak en genot van die een genade waartoe ons bevry word, is vir Barth integraal en onafwendbaar deel van die Christelike lewe, maar weliswaar nie die hoofdoel en saak waarom dit wentel nie. Eersgenoemde word veronderstel, en is deel van die verhaallyn en geskiedenis, maar nie die fokus en doel waarmee dit begin of eindig nie. Die uitgaande aard van genade is uiteraard innig, maar juis vanweë dit só uitgaande is. Vervolgens is die toeëiening, smaak en genot van genade juis nie in die “bykomende aard” daarvan as ’n aparte, afsonderlike en teenoorgestelde saak te siene nie, maar ten diepste as ’n integrale deel van die gerigtheid, keer, en beweging van die een genade se onderwegwees in die wêreld. Dit is bykomend in die sin dat dit vervat is hierin. Kortom, die genot en fees van die genade het ’n inherente getuigende karakter. Só word dit *bestem-én-gestem* deur die profetiese Woord. Hy het ons verstaan van viering, fees, en toeëiening van die genade met die verkondiging van Sy versoeningswerk kom herbedraad, herskryf, en opnuut gekalibreer met Homself. Die geklank van genade resoneer, vibreer en weergalm in ’n gelaaide “nou”.

“The Christian could not be the essential thing which makes him a Christian if the content of the witness which he owes the world did not reflect itself in and impress itself upon his own life, or if he tried to evade or resist being personally affected, determined and altered by it” (IV/3, 655).

Die massiewe en konsekwente argument waarmee Barth hier besig is, is tog duidelik. Die ‘Ware Getuie’ is uiteraard die ware Getuie, met of sonder getuies. Laasgenoemde bepaal nie eersgenoemde nie, maar wel omgekeerd. Die ‘Ware Getuie’ het ware getuies. Verder, as dié Waarheid roep Hy ons nie tot valsheid (halfgebakte waarhede en skynvoorstellings daarvan) nie, maar tot ware en volkome getuienis en heenwysing na dié Waarheid self. Hy gaan ons voor

en verkondig Homself aan ons, en ons word geroep in die na-praat en na-spreek hiervan. Profetiese getuienis is die na-praat van die van-Self-sprekende Woord. Wie aangespreek word, is verantwoordbaar. Dit kom ten einde op niks minder of meer neer as die volgende nie: Die Profeet skool en dissiplineer Sy profete in en met Sy Woord wat bestem is vir almal. Die belofte van Sy Gees vertolk die Woord met die profete wie deel het aan Sy Woordverkondiging.

“The point is, in general terms, that only on the lips of man who is himself affected, seized and committed, controlled and nourished, unsettled and settled, comforted and alarmed by it, can the intrinsically true witness of the act and revelation of God in Jesus Christ have the ring and authority of truth which applies to other men. This means, however, that, himself receiving and activated, he must continually participate in what he has to attest to others, to the world” (IV/3, 657).

Op hierdie punt in die bespreking is daar drie verbandhoudende aspekte wat duidelik na vore tree. Eerstens gaan dit nie hier om enige wensdenkery, dagdrome, illusies, verbeelding, spekulasies en hipoteses, of selfs teorie nie, maar ’n volslae werklikheid wat ons lewe en hierdie werklikheid vul (IV/3, 658). Tweedens, dit is gewigtig en uitdagend met geen middegronde daartussen nie. Dit is ’n volledige aanspraak, en Hy maak Sy aanspraak op volledigheid. Die Woord is ’n tweesnydende swaard. “He has thus to make known to them the command of a supremely radical decision, and to approach them with a harsh demand” (IV/3, 659). Derdens, en nou duidelik die geheime sleutel tot die voorafgaande, is dat hierdie bevryding – ongekende sekerheid en vreesloosheid – ons vul met welgeluksaligheid. Die klank en modus waarin die getuienis plaasvind, is gevul met vreugde, en vol *belofte*. “The Word of the living Christ alone can and will give this joy to men and set them on this joyful course” (IV/3, 661). Die goeie nuus word betuig met vreugde en vrolikheid. Dit is in die heerlike glans en glorie van Sy oorwinningstog. Dit is onderweg na die einde, met die opstanding agter ons, en Sy geskiedenis vul die ruimte en tyd daartussen. Die getuienis is spannend en gaande, dog helaas nie gespanne, angstig, en/of onseker nie. Daar is ’n ligtheid aan die Lig (“met ander woorde”, sonder skaduwee, swarigheid, of nog erger, swartgalligheid).

Bogenoemde opsomming is inderdaad in pas met die bespreking van hierdie onderafdeling, maar gesien in die groter beskrywing en vloei van die argument van die profetiese amp, ontbreek daar nog ’n belangrike dinamika waarsonder die bogenoemde op ’n tragiese miskenning sou neerkom. Die genot, smaak en fees van die een genade is geen statiese gebeure nie. (Trouens, om dit so te stel – “statiese gebeure” – is eintlik, veral in die lig van die voorafgaande Woord-gebeure, tog ’n kontradiksie in terme). Liturgies word die fees met die Woord omsluit met toetrede én uitsending. Toetrede is ’n roeping wat duidelik net die begin van die gebeure inlei. Toetrede vind midde in die onderwegwees plaas. Die votum is tegelykertyd ’n uitroep, aanroep én inroep van die Roepende met Sy geroepenes. Die sprekende aard van die Woord lei so ’n ryke verskeidenheid van ontmoetings met die Woord se bediening deur die *ordo* (beweging) van die erediens. Die Woord beweeg en veroorsaak beweging deur die erediens. Die verkondiging van die Woord herbeskryf en repeteer met ons hierdie dramatiese geskiedenis. Wanneer ons uiteindelik by die uitsending is, is die “*ending*” vanweë die Woord se inherente gerigtheid en beweging niks anders as ’n *sending* (as “an actual beginning”) nie. In kort, die toeëiening, aanhoor én viering/fees met die Woord, is ’n onderwegwees daarmee; hetsy daartydens, daarvoor, daarmee, of daarna. Die Woord is ’n lewende, sprekende en bewegende Woord. Daar is eenvoudig geen manier wat die Woord met

ons gaan ontruim, onttrek of ontvlug nie, inteendeel. Dit kan tog nie anders met die kruis as kompas, en die monumentale oop graf, op ons weg deur die geskiedenis nie.

’n Belangrike formulering in die verband is die volgende:

“This is his status. But this leads us on at once to consider *that Christ does not find Himself indolently resting at this place*, but that in fulfilment of His prophetic work in the power of His Holy Spirit *He strides through the ages* still left to the world until His return in its final form. Hence we have to understand the Christian’s standing at the point where Christ is *as an element in the movement in which he is set in fellowship with Christ* and which in this fellowship it is his task in his own time to fulfil. The embracing concept of *vocation describes a history*, namely the history of the Christian in connexion with that of Jesus Christ Himself *as engaged in His prophetic work*. And we are concerned with an element in this history in the personal participation of the Christian in the salvation addressed to the world in Jesus Christ, *so that to describe it we have deliberately preferred the dynamic term ‘liberation’ to the more static ‘freedom’*” (IV/3, 663) [Beklemtone – ML].

Hierdie belangrike aksent aangaande die beweging, geskiedenis en bevryding waarin die Christengetuie haarself bevind, voltooi die beskrywing na hoe ons die roepingsleer moet verstaan. Sonder om aanspraak op enige volledigheid te maak, begin Barth die bespreking saam te vat met sewe merkers waarmee hierdie insig in die leer herken sou kon word. Eerstens, die bevryding van die Christen in hierdie geskiedenis en beweging is dat sy nie meer in isolasie en eensaamheid bestaan nie, maar in gemeenskap met Jesus Christus onderweg is. “The liberation of the Christian takes place as he is drawn out of solitariness into fellowship. The glories and miseries of isolation, of self-dependence, of loneliness, are now over for the Christian” (IV/3, 664). Die Christen is nou in gemeenskap met Hom wie haar roep, onse Vader, en die naaste as ’n suster en broer. Tweedens, die bevryding van die Christen is ook “[a] deliverance from the ocean of apparently unlimited possibilities by transference to the rock of the one necessity which as such is his only possibility. ... [H]e is given a definite task and definite orders” (IV/3, 665). Teenoor die onsekerheid en moontlikhede van abstraksie en spekulasie, is daar nou konkrete en besonderse helderheid aangaande wat haar in rigting en beweging te doen staan. Meer nog, die gang waarin hierdie lewe (weg en waarheid) plaasvind, is ook bekend en verseker. “[T]he beginning and end of his course, and therefore its direction, are already fixed. He can be unfaithful to this direction, but he cannot reverse it” (IV/3, 665). Derdens, hierdie bevryding het ’n menslike gelaat en ’n persoonlike gesig. Die bevryding het dit om die mens se waardigheid.

“Hence the smallest sigh or laugh of a man is surely more important to Him than the support of the most important institutions, the construction and working of the most lofty or profound ideas. Similarly, it is for the sake of men and not of things that the Christian, himself a man among men, is called to be a witness and exists as such. It might almost be said that there cannot and should not be anything else for him but man” (IV/3, 666).

Vierdens, hierdie bevryding laat die Christen nie meer hiet en gebied nie, maar is ontvanklik en erkentlik (IV/3, 667). Hierdie nuwe geskiedenis van haar het sy immers nie self bewerk nie, maar vanuit loutere genade ontvang as geskenk en gawe. “[A]s a Christian he is born again a pure recipient, so that the great and little things, the external and the internal, which may be

good but to which he has no right or claim, are accepted by him contentedly in the form in which they come” (IV/3, 668). Vyfdens, die Christen is hiermee ook bevry vanuit besluiteloosheid na doelgerigte aktiwiteit. “Delivered from indecision, the Christian is led at once beyond all theory to practice, to action. By his Lord, and as His servant, he is not called or engaged to, nor empowered for, either theorising or experimenting, but rather obedience” (IV/3, 669). Anders gestel: Dit is nie asof Christene nie weet waartoe hul geroep word, en wat hul te doen staan nie. Teoretisering as sodanig is nie verkeerd nie, mits dit nie verstaan word dat ons daarmee blote “teks” ontvang vir ons geskiedenis nie. Die omgekeerde is veel eerder die geval: Ons profetiese getuienis gee uiting aan wat ons waarlik weet; gestalte aan ons diepste oortuigings. In die sesde plek bestaan die bevryding van die Christen ook “in the fact that he no longer has to exist in the dialectic of the moral and immoral, but may now exist in that of forgiveness and gratitude” (IV/3, 670). Die stryd is nie gesetel in haar eie vleeslike bestaan nie, maar word eerder bepaal deur die oorwinning wat Hy reeds vir ons behaal het. Ons lewens word hierdeur bepaal, en daarom skarnier ons lewens eerder tussen vergifnis en dankbaarheid wat Hy vir ons bewerk het, as die vervalle self-ingekeerdheid van ’n vorige bedeling. Laastens, “His liberation is finally a liberation from anxiety to prayer” (IV/3, 671). In die aanroep van Hom wie haar geroep het, ervaar sy bevryding in die wete en troos dat haar angste nie meer haar eie is nie.

“It is not that by his prayer he liberates himself from anxiety, but that in prayer he confesses the dynamic lordship of God over all things and therefore over anxiety as his particular anxiety, ... As the Christian prays, he actually anticipates his own liberation from anxiety even when engulfed by it. Praying to God, he can no longer have it, nor be possessed by it” (IV/3, 673).

Kortom, met sulke oop senuwees vind die Christelike lewe sensitief dog luidhartig plaas. Dit is in voeling met die klop, ritme en beweging van die Woord. Nie net vir sommige nie, maar vir alle mense om in te deel. Alhoewel nog net Christengetuies dit ken, bely en betuig, is dit uiteraard vir die wêreld bestem. Die bekendmaking van die Woord is ook die bekendmaking van Christene se roeping tot getuienis. Dit neem die ganse geloofsgemeenskap van Christene mee in die *voortgaande gebeure* van Sy geskiedenis midde in hierdie wêreldgeskiedenis. Vervolgens meer oor die gemeenskap wie só saam met Hom deur die Gees onderweg is met hul getuienis *in-én-met-én-vir* hierdie wêreld.

’n Profeties-Ekklesiologiese Perspektief: ‘Die onderweg-wees van die Kerk’

Vanaf die profetiese perspektief op die enige objektiewe genade hierbo, beweeg ons nou verder om te sien hoe dit ook op ’n enige subjektiewe wyse vergestalt met Sy Gees se bewerking daarvan in die aards-historiese vorm van Sy bestaan onderweg na die voleinding toe. Waar Sy Gees in die vorige vorme met die priesterlike (§62) en koninklike (§67) perspektiewe op die kerk aangedui was met “the awaking power” en “the quickening power”, is dit nou, soos te wagte, beskrywe met “the enlightening power” (§72). In die voorafgaande twee vorme van die versoeningsleer was die geloofsgemeenskap van Christene (as Christengetuies) tegelykertyd ‘bymeekargemaak’ (“gathering”) én ‘opgebou’ (“upbuilding”) sodat die wêreld hierdie einste gemeenskap nou ook ‘onderweg’ (“sending”) met haar getuienis (saam met die ‘Ware Getuie’) kan aanskou en aanhoor. Die voorlopige aard waarin hierdie gemeenskap die wêreld verteenwoordig en voorstel in hul ‘regverdiging *voor* Hom’ en ‘heiliging *vir* Hom’, word nou

ook bekendgemaak in 'n onderwegwees *met* Hom deur Sy Gees *in-én-met-én-vir* hierdie wêreld. Geregverdig vóór Hom, geheilig vír Hom, en nou ook getuigend mét Hom, is wie ons waarlik in werklikheid is. Kortom, die kerk maak aan die wêreld bekend dat die wêreld nie net geheilig en geregverdig is in Hom nie, maar ook geroepe is om hierdie enige genade bekend te maak sodat almal inderwaarheid hierin sal deel/-neem. Só met die voorafgaande priesterlike “Verdict of the Father” (§59.3) en koninklike “Direction of the Son” (§64.4) beweeg ons nou ook subjektief vergestalt in die missionale/gestuurde kerk met die profetiese “The Promise of the Spirit” (§69.4) waarin die bedoeling van die geaktualiseerde versoening uitgeroep word in Sy wêreld vir wie Hy (en Sy getuies) soveel hoop voor het.

Hiermee is die verwagting geskep om te sien hoe die ‘wat’ én ‘dat’, die ‘hoe’ én ‘waarlangs’, die ‘waarmee’ én ‘waarvoor’ van die versoeningsleer, ook nou met dié geloofsgemeenskap volkome tot sy reg kom. Die diepste bedoeling en bestemming van die kerk wie só versamel en opgebou word, word ook nou belig met 'n bepaalde onderwegwees in en met hierdie wêreld wie Hy met Homself versoen het. Die voorafgaande beskrywings van byvoorbeeld “The True Church” (§67.1) en “The Order of the Community” (§67.4) word ook nou belig en bestem met “The People of God in World-Occurrence” (§72.1) en “The Ministry of the Community” (§72.4). Daartussen gaan die profeties-ekklesiologiese perspektief ook wys op nog twee ander subafdelings, te wete “The Community for the World” (§72.2) en “The Task of the Community” (§72.3). Vervolgens begin ons beskryf en krities te reflekteer oor wat met ‘God se kerk in die konteks van die wêreld’ mee bedoel word. Na daar meer lig gewerp is op die omgewing en omstandighede – die wêreld se geskiedenis – waarin Sy geskiedenis met hulle hulself bevind, sal daar met groter helderheid nagedink kan word oor die sending en spesifieke gerigtheid wat die kerk se bestaan kenmerk.

Kontinuiteit met die voorafgaande insigte aangaande die roeping van die Christen om 'n getuie te wees, kan nie oorbeklemtoon word nie. Die roeping is 'n roeping ook *na*, *tot*, *met* en *in* die geloofsgemeenskap van Christene. Enersyds is dit 'n geval van dat ons roeping is nie sonder voorafgaande nie, en andersyds begin en eindig dit ook nie hiermee nie. Terselfdertyd kan daar ook nie sprake wees van twee onderskeie roepings nie. Dit is nog steeds die enige genade waarmee ons te doen het; al is dit vanaf die objektiewe vorm na 'n subjektiewe vergestaltung daarvan; en met die kerk wie ook is vir die wêreld. Die vertikale lyn veronderstel implisiet ook die horisontale verbinding en eenheid, in meer as een opsig. Barth stel dit soos volg:

“As the individual himself does not come to Jesus Christ and thus become a Christian under the impulsion and in the power of his religious and moral disposition, but only in virtue of the fact that Jesus Christ calls him and thus unites him with Himself, so it is Jesus Christ Himself, not in a second but in and with the first calling of the individual, who calls these individuals in their plurality and unites them with one another. ... There is no *vocatio*, and therefore no *unio cum Christo*, which does not as such lead directly into the communion of saints, i.e., the *communio vocatorum*” (IV/3, 682).

Die voorafgaande bevryding van die Christengetuie was juis onder meer 'n bevryding vanuit isolasie en eensaamheid na egte, innige ware gemeenskap. Al sewe daardie beskrywingspunte waarmee die geskiedenis van die Christengetuie verbeeld word, veronderstel die konteks van die geloofsgemeenskap van Christengetuies. Anders gestel: Deelname aan die profetiese Woord is geen geslote, afgesonderde, private, anonieme en individualistiese aangeleentheid nie, maar 'n gedeelde, belydende en openbare kollektief. Nog beter gestel: Dit is *open-barende*

gemeenskap, menende dit is 'n oop sirkel in 'n voortgaande spiraalbeweging wat lewe en groei in meer as een sin na vore bring. Daar is inderdaad 'n land, sou ons kon sê, waarin hierdie profete geëer word, want almal in dié pelgrimsgemeenskap, bely en deel daarin. Kortom, Christene leef nie in die kas nie, en is ook nie aangestel op 'n vryskutbasis nie. Die vasteground (openbaringsgeskiedenis) waarop hul hulself bevind, sluit sulke willekeur en anonimiteit per definisie uit. "They cannot be monads or private disciples operating in their own strength. ... They are always members of the same distinctive people, set in the sphere of the one brotherhood constituted by their Teacher, in one community founded and maintained by Him as the Lord who calls them all" (IV/3, 683).

Roeping verlig in meer as een opsig die landskap waarin die gemeenskap van Christengetuies hulself bevind. Enersyds wys dit ook, soos ons hierbo gesien het, op die sprekende teenwoordigheid van medegetuies, naamlik Sy geloofsgemeenskap. Dit is egter nie al nie, want andersyds belig en bring dit ook vir ons die wêreld in perspektief om waarlik aanskou en gesien te word vir wat dit werklik is. Die weersin in 'n begrip soos "wêreldbeskouing" wat ons vroeër in die bespreking van die 'Ware Getuie' teëgekom het, keer as't ware terug in hierdie konteks waarin daar nagedink word oor die betekenis van wêreldgeskiedenis as sodanig. In 'n belangrike stukkie fynskrif-kommentaar, herroep en verwoord Barth weer van daardie insigte soos volg:

"Our only option is truly to see and understand world-occurrence as the environment of the people of God and its history, recognising that it cannot be understood or interpreted in terms of itself but only of the community, or more strictly of its vocation, or more strictly still of the Lord who calls it and of the prophetic witness which He has entrusted to it, but recognising also that when it is understood in this way it is seen for what it really is, in its truth and actuality" (IV/3, 685).

Waaroor dit hier wentel, is dat alhoewel ons huil- en heilsgeskiedenis van mekaar duidelik kan onderskei – want daar is 'n aangrypende en radikale verskil tussen wat onderskeidelik gebeur aan die regter- en linkerhand van God (vgl. IV/3, 686) – kan dit in hierdie bewegende trajek waarin ons onself bevind, beslis nie geskei en losgemaak word van mekaar nie. Dié geskiedenis spel ons nie as geskeidenes nie. Die heilsgeskiedenis is vir die huilsgeskiedenis. Trouens, dit is juis in die aangesig en wete van die heilsgeskiedenis dat ons só heldersienende en krities bewus word van die huilsgeskiedenis. Die heilsgeskiedenis se bekendmaking en openbaring dui juis nie op enige vorm van onttrekking, ontvlugting of ontruiming van God met Sy wêreld nie, inteendeel. Die Woord wie vlees geword het, tabernakel voort na die voleinding met Sy skepping. Die bedoeling met die versoening is ruim en tydig. Die heilsgeskiedenis is aan die intrek met geen ander bedoeling as om die wêreld daarmee te omtrek nie. Gedagtig aan al die kere wat ons gewys was op die stryd, konflik, voortbeur en gang van Sy geskiedenis in hierdie geskiedenis, is die volgende volledig in pas hiermee:

"Plainly God has not yet turned away from His face from it, nor withdrawn His hand. Even this other history still takes place under His fatherly providence. What takes place cannot be a wholly and absolutely different history. The community would be guilty of a lack of faith and discernment if it were seriously to see and understand world history as secular or profane history" (IV/3, 687).

Hiervolgens is dit duidelik dat huilsgeskiedenis nie die eerste of laaste woord oor die geskiedenis kan wees nie. Nog minder is dit die sentrale woord vir die geskiedenis as sodanig.

Hierdie huilsgeskiedenis is in wese niks minder of meer as 'n ontkenning en vervalsing van die heilsgeskiedenis nie. Vir die profetiese geloofsgemeenskap is dit beduidend, want “it cannot possibly accept either human confusion or a cosmic confusion perhaps concealed behind it as the final meaning of world-occurrence” (IV/3, 693).

Teen hierdie agtergrond gaan Barth voort en maan dat blote rekening met *hominum confusione et Dei providentia* onvermydelik deel vorm van hierdie spanning en stryd waarin ons verkeer om sin te maak van die wêreldgeskiedenis, maar as sodanig nie genoegsaam is nie. Enersyds weet ons God regeer en voorsien, en andersyds weer dat die mens verward handel. Daarom die onvermydelike en tergende vraag van hoe om die wêreldgeskiedenis na regte te begryp waarin hierdie twee faktore nie met mekaar verwar word nie. Die dilemma, volgens Barth, is die volgende:

“He [man] is consistent in overlooking the absolutely antithetical nature of the two elements, in seeing them both together, in counting on both, in living with both, simultaneously, in bringing them into relationship, in being able to co-ordinate them, and actually doing so, only with that complete reversal of their dignities and roles, in short, in bringing about that great confusion” (IV/3, 697).

Hierdie problematiek impliseer egter nog steeds geen sinisme en wanhoop nie. God gee nie op met die wêreld en sy geskiedenis nie, ten spyte van die afgryslieke afmetings wat menslike verwarring in hierdie geskiedenis aanneem. “[E]ven in this humiliation and shame it remains what it is and how it is. ... God will not be unfaithful either to himself or to man” (IV/3, 700). Daarmee is die spanning natuurlik allesbehalwe opgelos, want waarop kom dit nou eintlik neer vir die kerk wie geroep is tot profetiese getuieis? Hoe gaan dit om met die geskiedenis? Beteken dit byvoorbeeld die volgende: “It would then have to look seriously upwards on the one side, yet no less seriously downwards on the other. It would have to look courageously and confidently to the Lord of history on the one side, yet very fearfully and anxiously to history itself on the other” (IV/3, 701). Vervolgens is dit taamlik duidelik dat só 'n benadering nie die weg vir ons is om te volg nie. Beide die twee faktore is teologies belangrik en moenie verlore gaan nie, maar bloot net só gesien en gestel, is misleidend. Selfs 'n moontlike derde bykomende aspek wat hierop sou volg, is uitermatig problematies. Beide kante moet nog steeds teologies gehandhaaf word, maar in plaas daarvan om 'n Hegeliaanse dialektiek te volg, is daar 'n aspek wat beide hierdie kante voorafgaan en na regte kan handhaaf. Barth maan dat ons ook nie soos volg te werk sal gaan nie:

“If we are really to attain to the overarching view of world-occurrence which is both requisite and permissible for the Christian community, we must not begin by thinking that any of us can go beyond that twofold view in his own strength or by his own choice, finding and fixing a supposedly superior point in the void, ostensibly establishing himself there by a bold resolve, and then looking back on the contradiction and antithesis and seeing it as a unity” (IV/3, 705).

Waarop dit wys is uiteindelik “childishly simple”: “Jesus Christ is a living human person who comes and speaks and acts with the claim and authority of God ... [He is] a free and sovereign power and a free and self-disclosing truth” (IV/3, 706). Aan Sy Woord is daar niks spekulatief of abstrak nie, en siende Hy ons juis voorafgaan en voorgaan, word ons aangespreek, begelei en bemeester in hierdie proses, en nie omgekeerd nie. Die kort en lank hiervan is dat dié Woord die Christelike geloofsgemeenskap bemagtig om die wêreld en sy geskiedenis teologies te sien

en te begryp vir wat dit werklik is. God het nie Sy wêreld versaak nie, inteendeel. Beide die hoogtes en dieptes van die geskiedenis word omvat en aan ons geopenbaar in Jesus Christus. “[I]n Jesus Christ the grace of God was and is and will be addressed to the world” (IV/3, 707). Meer nog, Hy is “this new thing [who] has the power to break through the illusion and to disclose itself, as to us, so also to the world, and finally not merely to individuals but to all men, as the reality and truth which speaks for itself” (IV/3, 708). Hy is allermins bykomend en die gevolg of produk van die twee elemente om mee rekening te hou in die verstaan van die wêreldgeskiedenis, maar veel eerder die Een wie dit voorafgaan, insluit en omvat, en aan ons openbaar en bekendmaak. Dit is Sy sprekende, lewende en *gebeurende* Woord wie hier en nou aan ons openbaar hoe die perspektiewe “van bo” en “van onder” in Hom oorkom en geaktualiseer kon word. Dit beteken egter nie Hy versoen met hierdie verwarring, en dat die versoeningswerklikheid as blote produk van ’n bepaalde kompromie gesien moet word nie. Dit is veel eerder ’n geval van dat Hy vervreemding en kontradiksie ontmasker en oorwin deur ’n nuwe geskiedenis met Sy lewe vir die wêreld te skryf en nou van-Self-laas-spreek. Sy geskiedenis is nou die *vertrekpunt* en *bestemming* en *bedoeling* van die wêreld en haar geskiedenis. In kort, die nuwe heilgeskiedenis kom na die ou huilgeskiedenis en maak Homself midde daarin en daarvoor bekend. (Die kruis en opstanding openbaar nie net die ou en nuwe mens nie, of die ou en nuwe skepping nie, maar gedagtig aan waarop dit hier afstem, ook die huil- en heilsgeskiedenis. In die lig van ’n profeties-ekklesiologiese perspektief, is dít een van die besonderse aksente wat na vore tree). Die oue kan nie homself begryp nie, en nog minder die nuwe voortbring. Heil kan wel huil belig, verlig, oorwin. Die inisiatief is nog steeds by Hom wie dit geïnisieer het. Daarvan getuig Hy en Sy getuies. “The task entrusted to the community is to attest this new thing to the world. ... [T]he new thing came to the community. It showed itself to it” (IV/3, 709).

Let wel, Barth verwys doelbewus na “the new *thing*”, nét sodat hy kan oorgaan en uitwys hierdie “new *thing*” in die wêreld is niemand anders nie as “the new, unique person Jesus Christ” (IV/3, 710). Die punt wat Barth wil maak, sou ons beswaarlik as “’n punt” kon beskryf. Jesus Christus is volgens Barth nie eens vir ons dié punt nie, want Hy maak en verteenwoordig nie net “’n punt” nie. In Jesus Christus is die werklikheid; ’n huilgeskiedenis wat “nie meer is nie”, want in die ‘Ware Getuie’ is die heilsgeskiedenis.

“We cannot therefore look past Him, or look through Him as through a glass, to the true point at issue, namely, God’s gracious address to the world as he true and proper thing intended under this name. He, the person who bears this name, is Himself God, the Son of the Father, of one essence with Him. ... And it is as it looks at Him that His community in the world can see and understand world history in relation to Him. ... Looking at Him, the community does not look to a concept which intellectually removes the antithesis and contradiction of that twofold view ... It looks to the concrete event, once and for all in time, of His life and death and resurrection. ... This new thing is the event which alters the whole human situation and therefore world history. It is His existence, He Himself. Is He, the new person” (IV/3, 710-711).

Enige vorm van vervreemding, skeiding, dualiteit, polering, teenstelling, selfs kompartementalisering, inperking, begrensing en bemeestering, is binne hierdie werklikheid nie meer nie. Dit ondermyn en weerspreek die versoening wat Jesus Christus bewerk en openbaar. Selfs enige vorm of graad van afgeslotenheid en verwydering is hiervolgens nie meer deel van die werklikheid nie. Nog is Hy ’n werklikheid wat “klaar” is, bedoelende agterweë kan

raak of bly; of tot stilstand kan kom en stol. Die werklikheid is Hý: Hý leef en Sý werklikheid leef. Meer nog, Hy is met Sy werklikheid onderweg na Sy bestemming en bedoeling daarmee. Kortom: “In Him there is not the clash of two kingdoms, but the one kingdom of God in reality. ... The point to be grasped is that in Jesus Christ we do really have the new reality of world history” (IV/3, 712).

Hiermee word uiteraard geensins die indruk geskep asof ons vergeet het van die draad wat keer op keer in hierdie bespreking om die geskiedenis in die voorafgaande paragrawe na vore getree het nie. Stryd, spanning, konflik, beur, gang en onderskeiding was almal sleutelwoorde en begrippe sover in ons insig op die profetiese teologie, en bogenoemde wil dit allermins nou ontken of ondermyn. Dit is nie asof hemel en aarde, God en mens, nou in Jesus Christus versmelt en vervaag nie, intendeel. “Jesus Christ has [not] merged into world occurrence and world occurrence into Him, so that we no longer can speak of them as separate things” (IV/3, 713). Waarop dié dinge egter wel neerkom, is dat in Hom sien ons juis die sogenaamde werklikheid meteens raak in sy onwerklikheid, want Hy het hierdie werklikheid kom nuut maak. Juis dit wat van te vore só onkenbaar en onbekend was, is nou in Hom bekend in terme van hul diepte én hoogte. Dié Woord gee meteens aan woorde en taal nuwe verbeeldingryke nuanse en reikwydte. Dit neem ons dieper in hierdie wêreld in om juis te wys op die nuwe wêreld ín hierdie wêreld.

Hierdie teenwoordigheid van Sy geskiedenis midde in die wêreldgeskiedenis is kennelik teenwoordig. Enersyds volkome teenwoordig as die werklikheid (*de jure*), andersyds in deelname met Jesus Christus (*de facto*). Eersgenoemde is die posisie van die wêreld, en laasgenoemde verwys na die geloofsgemeenskap van Christengetuies. Hy is volkome teenwoordig in hierdie werklikheid, maar nie almal ken (beken en erken) dit al nie. Hy deel Sy geskiedenis met almal, maar nog nie almal deel Sy geskiedenis nie. Die wêreld deel in Sy geskiedenis, maar neem nog nie deel daaraan nie. Hy ken die wêreld, maar die wêreld ken nie vir Hom nie. Hy is die ware Getuie en betuig sy getuienis, en wie bekend is hiermee, is ook bekend dat hul geroep is om Hom hierin na te praat. Kortom, daar ontbreek in werklikheid niks aan hierdie versoening nie, behalwe net dat dié geskiedenis slegs bekend is in en deur Jesus Christus. Wat enersyds voorkom as ’n beperking, is andersyds ook die sleutel tot die geheel. Barth stel die saak hier soos volg:

“Hence the restriction is not in respect of the new reality of world history as such. This has been created and introduced, and is present. It is lacking nothing. In the life and death and resurrection of Jesus Christ everything has been accomplished and made new. ... The restriction applies rather to the revelation and knowledge of this new reality. Apart from Jesus Christ Himself it is still the hidden reality of world history” (IV/3, 714).

Dit kom nog, maar dit is nie asof ons nog nie weet “Wie” en “wat” is aan die kom nie. En dit is ook nie asof ons nie weet “waar” en in “Wie” dit te vinde is nie. Vir nou is dit nog net in Hom kenbaar, maar uiteindelik sal dit in en met die voltooiing daarvan, volkome kenbaar wees in alles en almal. Dié geloof is ook dié (liefde en dié) hoop. Uiteraard beteken dit dat die gemeenskap van Christengetuies alreeds “in ’n ander lig” sien as die res van die wêreld (vgl. IV/3, 716). In die “Lig vir die wêreld” sien ons reeds die wêreld vir wat dit werklik is. Of, nog beter gestel: Wie die Lig sien, en begin raaksien wat te siene is in die Lig, kan inderdaad begin onderskei, sien wat eintlik ís-en-nie-‘is’-nie, en getuig van ’n verligte wêreld waar dit nog

duister is. Wie Jesus Christus sien, sien dié werklikheid, bedoelende die werklikheid in 'n ander lig. “We refer to confidence in Jesus Christ and Him alone” (IV/3, 716). In dié Lig is die Christene se sien van die “gebeure” in die wêreld allesbehalwe getuigend (en *gebeurend*) van “reactionary spasms on the one hand or to revolutionary on the other”, maar soos ons kennelik getuig, veel van “the demolition and rebuilding which have already taken place in Jesus Christ and only wait to be manifested in the world on behalf of which they have been accomplished” (IV/3, 717). Dié geloof is ook dié hoop, en daarom het dit ook niks en niemand te vrees of te haat nie, want dié geloof-en-hoop kan net (dié) liefhê.

Waarom is dit só, en wanneer veral? Eerstens, nie eers later nie, want dit is reeds 'n lewende werklikheid. Tweedens, nie op ons eie nie, maar op grond (en in die Lig) van Hom wie dit reeds laat *gebeur*. Daar is uitgaande selfvertroue in die gemeenskap van Christene se getuienis aangaande nie soseer (net) ons eie bestemming nie, maar ten diepste dié van die wêreld. Die uitgaande aard en selfvertroue is nie gesetel in onself nie, maar in die Gaande een wie Self trou en blywend is. Hiervolgens is ons selfvertrou weliswaar op die voorgrond, maar nie die voorbok nie. Die kerk bevind haarself met ander woorde nóg in die duisternis, nóg in die skaduwee, maar veel eerder in die glans van die Lig wat ten diepste bedoel en bestem is vir die wêreld. Dit beteken egter hoegenaamd nie die gemeenskap ken nie die duisternis en skaduwee van ons bestaan nie. In die Lig sien ons dit juis, maar dan in die lig van wat dit “werklik is”. Ons ken duisternis en skaduwee in die sin van dat ons dit kan bely en beken in erkenenis, wetende ons sien dit juis in die (lig van die) Lig. Ons sien hoe dit op sy plek gesit is; *geframe* tussen Christologie en soteriologie. Die sonde wat ons ken, is die sonde waarvan ons verlos en bevry is. Oor dié soort van selfvertrou se van-Self-*sprekende* aard, wat dit veel meer het om Hom as ons, en wat dit boonop beteken vir die wêreld, beskryf Barth die verhouding tussen die ‘Ware Getuie’, die ‘gemeenskap van Christengetuies’, en die ‘wêreld’, soos volg:

“The community of Jesus Christ sees *this decision taken in Him*. It keeps to it. It follows it. *It follows it in world-occurrence and therefore within the limits of its own possibilities*. Yet it does follow it, not as an idle spectator, but in active obedience. It follows, not in one great absolute step, but in several small and relative steps. *But it really does follow it*. It cannot and will not accomplish the coming of the new man and his world and the perishing of the old man and his. It can only attest this coming. *But it does this in resolute decisions for and against*. ... [W]hether by declaration of impressive silence, whether by partisanship or rejection of partisanship or even the formation of its own party, *it will resolutely participate. And in doing so it will always have regard to the decision taken in Jesus Christ*. ... What the community can say and do in relation to the decision taken in Jesus Christ and in attestation of this decision, will always be relative. It can never consist in more than the erection of a sign. ... No more than this is demanded. But this is unconditionally demanded. If it does not perform it, then it cannot have its true confidence in relation to world-occurrence. ... *If it believes in Him, it exists in the resoluteness of definite decisions in world-occurrence*” (IV/3, 718-720) [Klem – ML].

Om 'n lang storie kort te maak, die gemeenskap van Christengetuies, met ander woorde die kerk, “understands world-occurrence as the sphere in which it has to exist with this resoluteness” (IV/3, 721-722). Op die punt maak Barth 'n verdere verhelderende onderskeiding, naamlik dat ons hier met beide die ‘sigbare’ sowel as ‘onsigbare’ aard van die kerk in die wêreld te make het. Enersyds onderskei die kerk haarself ‘sigbaar’ van die wêreld met haar

getuienis, en andersyds is dit ‘onsigbaar’ juis in die mate waarin dit met en vir die wêreld bestaan in haar getuienis. Die gebeure waaraan die kerk deel het, is nie “skyn” in die sin van mislei en blote voorgee nie, maar “skyn” in die sin van stralend en verliggend. Dit is met ander woorde nie ’n skynwerklikheid nie, maar ’n werklikheid wat skyn (stralend en verliggend). In kort, die kreatiewe teologiese spanning waarom dit hier gaan, is die volgende: “The Christian community is not merely *ad extra* and visible. But it would not be the Christian community if it were not also wholly visible, *ad extra* and worldly” (IV/3, 723).

Bogenoemde is ’n fyn lyn. Die spelling van “skyn” is in beide gevalle presies dieselfde, en tog wêreld (!) van mekaar verwyder. Dit is egter baie duidelik en helder waar Barth die aksent plaas in sy artikulering van hoe sigbaar die kerk in die wêreld bedoel is om te wees in gemeenskap met die ‘Ware Getuie’. “It can be faithful to Him only in exact and honest and sober correspondence to His coming in the flesh” (IV/3, 725).

Tog is dit inderdaad ’n fyn lyn hierdie, want juis in hierdie bedoelde sigbaarheid in die wêreld, skyn haar onsigbare aard verliggend van kennis aangaande die ‘Ware Getuie’, en omgekeerd. In die stralende aard van haar “skynbare” (as verliggende) waarheid, is sy ook waarlik sigbaar betrokke in die wêreld se onderweg-wees na ’n hoopvolle bestemming. “[I]t is totally and properly both visible and invisible. The Christological background should be remembered. ... [T]he totally invisible calls for manifestation and declaration in the totally visible” (IV/3, 726).

Nogmaals, die “skyn” waarvan hier ter sprake is, mag dalk dieselfde klink (en selfs sonder klank en konteks dieselfde lyk met ’n eerste oogopslag), maar dit is inderwaarheid wêreld van mekaar verwyder. Net so krities-konstruktief ons die ‘sigbare’ en ‘onsigbare’ aard van die gemeenskap van Christengetuies opmekaar betrek, net so krities-destruktief wil ons ‘skyn’ (pretensieuse voorgee) skei (en nie net onderskei nie) van ‘skyn’ (straal en verlig). Die skyn van ons verliggende getuienis staan reglynig teenoor die ander vorm van skyngetuienis. Anders gestel: Ons is byvoorbeeld nie skynheilige getuies nie, maar getuies wie skyn (straal en heenwys) na Sy heiligheid; en uiteraard, dieselfde skeiding aangaande ons regverdiging is ook hier ter sake. Trouens, dit is juis in die profetiese getuienis dat die skynbare na vore tree én vervaag. Juis ons bestaan in die gebeure in en met die wêreld, kom die ware aard – sigbaar sowel as onsigbaar – van die kerk na vore. Barth maak verskeie insiggewende/uitsiggewende formuleringe in die verband:

“Hence it cannot go wrong in its understanding of its invisible essence, nor indeed of its visible. For what it is from within it what calls for expression *ad extra*. What it is invisibly wills as such to become generally visible, and has the promise that one day it will do so. ... What it is from within is what it is to become outwards. ... Its being, then, is invisible, but its impulse is from within outwards, from invisibility to visibility, from particularity to universality. ... The existence of the Christian community thus corresponds to the existence of Jesus Christ ... His community follows Him as it must understand and therefore express its own being as one which is wholly worldly and yet also as a being in encounter with world-occurrence” (IV/3, 728).

Wat waar is ‘in Hom’, is nie net reeds vol nie, maar onderweg om volwaardig te word ten opsigte van die wêreld. Daarom, en ons het dit nou al ’n paar maal gehoor, is dié insig/uitsig opnuut weer ter sake vir Barth, naamlik “to speak of a continuation or extension of the incarnation in the Church is not only out of place but even blasphemous” (IV/3, 729). Wat Christus vir die wêreld reeds bewerk het, is die kerk nie ’n draer en/of verteenwoordiger van

nie, maar 'n getuie met bepaalde getuienis daarvan. Ons is nie verteenwoordigers van die Woord nie, maar getuies. In kort: "To recall the starting-point of the discussion, it can understand itself as the community of Jesus Christ only as it ventures to exist with that resoluteness and therefore to bear the witness entrusted to it" (IV/3, 730).

Ons mag dalk die indruk kry dat ons weet waarom dit hier gaan, sien waarop dit waarlik aankom, en dit is seer sekerlik al duidelik, en tog is daar nog twee aspekte aan hierdie fokuspunt wat Barth graag na vore wil bring. Die verbondenheid tussen die sigbaarheid en die onsigbaarheid van die kerk in wêreldgebeure, verdiep nog verder met 'n uitwysing van die afhanklikheid-én-vryheid, swakheid-én-krag, waarmee die geloofsgemeenskap in die wêreld getuigend bestaan. In lyn met die bogenoemde hoor ons dat die kerk "exists in total dependence on its environment and yet also in total freedom in relation to it. Neither its dependence nor its freedom is partial; they are both total" (IV/3, 734). Die belang van hierdie aksent op vryheid-en-afhanklikheid, betrek Barth insiggewend op die taal- en woordgebruik van die Christelike geloofsgemeenskap se getuienis. Die kreatiewe spanning manifesteer hier soos volg:

"Whether externally or internally, to informed or uninformed, exoterically or esoterically, it can use only human speech. It is not God. It can and should bear good witness to His Word. But it neither can nor will speak it as God does. It can only serve it with its own word. It has no vocabulary of its own, nor grammar, nor syntax, nor style, by which even to approximate its expressions to the Word of God, let alone to give an adequate rendering of it. ... The freedom of the Christian community in this sphere of speech has its origin in the free omnipotent Word of the grace of God which it is charged to attest. It has no control over this Word. But this Word has supreme control over it, and in the exercise of this control this Word makes its word a free word. It has simply to serve and attest the Word of God" (IV/3, 735-736).

'n Paar aspekte is hier kennelik weer van belang. Die vryheid en afhanklikheid waaroor die kerk beskik, slaan na beide kante toe. In die afhanklikheid rondom die Woord, is ons vry; en net so is ons in ons verbintenis met die wêreld, vry om te spreek. Die onlosmaaklike verbondenheid tussen die terme mag dalk wel duidelik wees, maar dit word weliswaar eers ontdek en geleer na ons Sy invloedryke stem gehoor het. Weer is die orde in die onderskeiding van belang: "[T]he self-witness of God neither depends on nor lives by their witness, but that their witness depends on and lives by the self-witness of God" (IV/3, 738). Kort en kragtig gestel: "Again its freedom is limited only by its source. But its source really is its limit" (IV/3, 741).

Soos met vryheid-én-afhanklikheid, net só is die swakheid-én-krag nie ten dele nie, maar volkome. "Here, too, we have totality on both sides. ... Of the Christian community in world-occurrence we have to say both that it can do nothing and that it can do all things" (IV/3, 742). Weer staan die onderskeie terme nie teenoor mekaar nie, maar word dit ten nouste op mekaar betrek. Of die krag-in-swakheid (of vryheid-in-afhanklikheid) dit nou het om ons 'werk', 'sukses', of 'voortbestaan' in die wêreld, die geheim van die kerk midde in dít alles, is "that it does not exist in virtue of its own controllable power, freedom or capacity. It neither exists of itself nor can understand itself of itself. ... [T]he Christian community exists as it is called into existence, and maintained in existence, by its secret. ... It lives by its secret" (IV/3, 751). Met ander woorde, nie insigself nie, nie in onself nie, maar buite onself, in Hom, leef ons, bestaan ons, en is ons onderweg na die voleinding toe.

Voor ons dan enigsins by die bekende en dikwels aangehaalde gedagte kom van “The community for the world” (§72.2), is daar behoorlik nagedink oor die gemeenskap wie in en met die wêreld onderweg is. Vervolgens behoort daar nie enige onduidelikheid te wees dat “kerk vir die wêreld” afspeel teen die agtergrond van ons – met Hom deur Sy Gees – wie in en met die wêreld onderweg is nie. Die wending na die wêreld, die sogenaamde “vir die wêreld”, is nie ’n tweede en latere keer wat na vore tree nie, maar integraal in die een enkele enige beweging waarmee ons nog die heelyd besig is om te beskryf. Hierdie bestemming is volledig belyn met die beweging se oorsprong en vertrekpunt. Vervolgens *gebeur* ons vorentoe heel eerstens in en met *Hom*, en daarom is ons ook in *Hom*, met en in die wêreld. In Sy aansprake op ons, gebeur dit met ons in die wêreld vir die wêreld, vanweë Hy deur Sy Gees só uitgaande en sprekend *gebeur*. Onvermydelik is die beweging dan na buite gekeer, sodat ons volkome klarigheid kan kry oor wat Barth bedoel met ‘dié gemeenskap vir die wêreld’.

Bogenoemde logika stel hy baie duidelik met die aanvang van hierdie gedeelte. “First and supremely it is God who exists for the world. And since the community of Jesus Christ exists first and supremely for God, it has no option but in its own manner and place to exist for the world. How else could it exist for God?” (IV/3, 762). Dit is uiteraard ’n retoriese vraag, want kort daarna word die insig nog duideliker gestel:

“For in Him God is not for Himself but for the world. In Him God has given Himself to and for the world to reconcile it to Himself. ... As the people created by Jesus Christ and obedient to Him, it is not subsequently or incidentally but originally, essentially and *per definitionem* summoned and impelled to exist for God and therefore for the world and men” (IV/3, 763).

In die lig van die bostaande is dit tog belangrik om te benadruk dat wat ons hier hoor, nie iets nuuts en verrassend is nie. Die wending en keer na die wêreld is nie iets wat later eers na vore sou tree nie. Dit is integrale en inherente deel van die bostaande beweging waarop ons deurgaans gewys is. Anders gestel: Hierdie keer en wending na die wêreld is nie ’n “draaipunt” of “verandering van plan” nie, inteendeel. Dit is “maar net” dié bekendmaking en volvoering daarvan; dié verwagte vrugte en opgehoopte gevolge hiervan. Alhoewel die dinamiese beweging deurgaans beskryf was in terme van ’n gelyktydige “af, op, én vorentoe”, is dit belangrik om te besef dit is in wese een enkele beweging. Trouens, om selfs van “wending/keer na die wêreld” te praat, is eintlik misleidend, en dalk selfs reste van hoe die saak ons verstand ten bowe gaan. Soms neem dit ’n ruk om te verstaan wat ons hoor. Wat ons kennelik hier hoor is dat die wending na die wêreld nie later kom nie, en ook nie gesien moet word as ’n korrigerende en/of wysiging aangaande die rigting van vroeër nie, want dit onderstreep en openbaar juis wat eintlik nog heelyd die oriëntasie en rigting was (is, en sal wees tot die einde/voleinding toe). Wat *gebeur* het, *beur* nou vorentoe; die Woord “*event*”. Hy wie *gegaan* het na die ver en vreemde land (IV/1), en *teruggegaan* het na Sy Vaderhuis (IV/2), is nou *uitgaande* en *gaande* oor die reis (IV/3). Wat Hy *gedoen* het (IV/1-2), ja, hoe Hy ons geken en beken het, maak Hy ook nou *bekend* (IV/3); en ons het volkome deel hieraan deur saam hiervan te getuig in die *uitgaande voortbeur* na Sy bestemming toe. Dit is alles vir ons gedoen, en nou is ons in getuieis volkome deelnemend daarin. Elkeen van die perspektiewe en vorme in die drieërlei amp veronderstel voortdurend die ander. Dit is presies in die konteks dat ons formulerings soos die volgende kan hoor:

“Called out of the world, the community is genuinely called into it. And the reality of its calling into which ineluctably follows, upon the separation from and the turning to the world taking place *in a single movement*. ... For the justification and sanctification of man accomplished in Jesus Christ did not take place in order that so many Christians should be its privileged beneficiaries and should mutually strengthen, comfort and admonish one another as such” (IV/3, 764) [Klem – ML].

In die daaropvolgende fyn-skrif wys Barth hoe krities-en-kreatief hy met die tradisie omgaan op die einste punt. Hy wys dat die problematiek nie soseer skuil in wát gesê was nie, maar “in what was not said” (IV/3,766). Tog is die onderliggende veronderstellings en implikasies daaraan verbonde uitermatig problematies volgens Barth. Hy lewer verskeie belangrike formulerings in die verband:

“The implication is that on the one side the whole act of reconciliation and salvation accomplished in Jesus Christ and self-revealed in the power of the Holy Spirit, and on the other the existence and activity of the Church, constitute *a closed circle and a perfect world apart in the midst of the rest of the world* in all its imperfection. It is rather strange that *Calvin meritorious and significant rediscovery of the prophetic office of Jesus Christ did not work itself out* either in his own doctrine of the Church or in that of his followers. ... The classical doctrine seems not to envisage any relationship, or at least any basic and essential relationship of the institution and community of salvation to this world outside. ... The classical doctrine of the Church suffers from the same ‘holy egoism’ as we had occasion to deplore in our critical consideration of the classical doctrine of man’s vocation. *The fact that the Church exists for the world and not for itself does not appear at all*, let alone the fact that it does so originally and essentially” (IV/3, 767) [Klem – ML].

Die refrein wat Barth nou al by herhaling onder die profetiese amp van Christus beklemtoon het, kom ook weer opnuut in hierdie konteks na vore, naamlik: “Its sending is not a repetition, extension or continuation. His own sending does not cease as He sends it. It does not disappear in it sending. It remains its free and independent presupposition. Its sending is simply ordered on its own lower level in relation to His” (IV/3, 768). Net om te wys hoe integraal en fundamenteel hierdie essensiële gerigtheid van Christus in die profetiese (deur Hom) bekend gemaak word, noem Barth dat die gesprek oor die kerk se sending nie hiermee onmiddellik die saak ter bespreking is nie. Om vele redes is dit onsaglik belangrik om te hoor dat die nadenke en beskrywing aangaande die kerk se sendingtaak nog kom, want in plaas daarvan om nou onmiddellik daarheen te spring, hoor ons veel eerder hoe die kerk in Christus in wese dit reeds ís. Dit gaan vir Barth hier om die belangrike voor-vrae: “[T]he more essential elements concerning this basis of the active execution of the commission linked with its sending into the world” (IV/3, 769).

Uiteraard gaan dit om dié doen, maar weet ons wie ons ten diepste ís in Hom? Aan die hand van drie kenmerkende koördinate spel Barth hierdie essensiële oriëntasie aan die kerk en teologie vir ons verder uit. Eerstens, die kerk is “the fellowship in which it is given to men to know the world as it is. The world does not know itself” (IV/3, 769). Die gawe (geheim wat die kerk ontvang van die ‘Ware Getuie’) bevat en ontsluit – soos ook al telkemale genoem – tegelykertyd die oorsprong en bron, status en stand, asook uiteraard die bedoeling en bestemming van die wêreld. Dit weet die kerk nie net van haarself nie, en veral van haar Heer

nie, maar in besonder ook juis van die wêreld waarvan sy – soos ons weet en binnekort verder sal hoor – ’n deel is (in beslis meer as een sin). Die ‘sigbare’ en ‘onsigbare’ onderskeiding is weer hier ter sake: “[T]he true community of Jesus Christ does not exist esoterically and invisibly and exoterically, so that it may be noted by the world around” (IV/3, 772). Of, nog beter gestel:

“[W]here the impression is rather given that they [the world] are not really known but are mere preached at in ignorance, this may well be a bad and supremely alarming sign that something is decisively wrong in the inward relation of the community to its own basis of existence and that under the cover of sacred zeal there is a process of defection from its Lord” (IV/3, 772).

Tweedens, hierdie inherente en fundamentele oriëntasie impliseer “solidarity with the world”, en nie ons “conformity” nie (IV/3, 773). Nes bogenoemde eerste koördinaat wys op ’n gebrekkige kennis van die een is ’n keersy van onbekendheid met die ander, is enige vorm van ontrekking en/of ontvlugting van die een, ook onvermydelik geldend teenoor die ander. “It necessarily flees the love of God if it tries to flee the world and not to be wordly within it” (IV/3, 773). Die onderskeiding tussen “skynheiligheid” en “heiligheid wat skyn” is dalk nou nog duideliker in die aanhoor van die volgende:

“Solidarity with the world means that those who are genuinely righteous are not ashamed to sit down with the unrighteous as friends, that those who are genuinely wise do not hesitate to seem to be fools among fools, and that those who are genuinely holy are not too good or irreproachable to go down ‘into hell’ in a very secular fashion” (IV/3, 774)

“As distinct from all other circles and groups, the community of Jesus Christ cannot possibly allow itself to exist in the pharisaical conformity to the world. Coming from the table of the Lord, it cannot fail to follow His example and to sit down at table with the rest, with all sinners” (IV/3, 775).

Derdens, om dit uiteindelik saam te vat, noem Barth ook “that as the true community of Jesus Christ it is the society in which it is given to men to be under obligation to the world” (IV/3, 776). Die ‘Ware Getuie’ se aanspraak (roeping) op ons, maak ons mede-aanspreeklik vir die stand en toekoms van die wêreld. Sy roepstem maak ons verantwoordbaar *in-én-met-én-vir* die wêreld. “Within the limits of its creaturely capacity and ability it is ordained and summoned to co-operate with Him in His work” (IV/3, 777). Let wel, nie net verantwoordelik en verantwoordbaar in die sin van die bogenoemde koördinate nie, maar in woord-én-daad, uitgaande én beurende. Ook hierdie drie koördinate wil saamgelees word:

“Hence an inactive or neutral faith in relation to them could not possibly be faith in the God who has done this for all in that One. ... All those who are without are waiting not only for the understanding and solidarity and participation, but for the helping action of the Christian community, for that which it alone in the whole world can do from them” (IV/3, 778).

Terug by die punt oor die belangrike “voorvraag” waarmee hierdie koördinate ingelei is, stel hierdie “drieërlei” koördinate die belang van die fundamentele voorvraag soos volg: “It is not a matter of any activity in the world, but of that which is required, of that which corresponds to its commission, of that for which it is empowered by the One who gives” (IV/3, 779).

Vervolgens is die veronderstelling en bedoeling dat niks hierdie inherente, wesenlike, fundamentele oriëntasie en gerigtheid van die kerk sal ondermyn en weerspreek nie. Byvoorbeeld, 'n self-kritiese bewussyn is 'n integrale en belangrike deel hiervan, mits dit ons nie verlam nie. “[S]elf-criticism must never be a reason or occasion for prudently doing nothing. Better something doubtful or over bold and therefore in need of correction and forgiveness, than nothing at all!” (IV/3,780). Nog verlamrend, nog voortvarend, maar uitgaande. In alles wat ons doen, soveel só dat in “every respect, even in what seems to be purely inner activity like prayer and the liturgy and the cure of souls and biblical exegesis and theology, its activity is always *ad extra*” (IV/3, 780). Meer nog, nie net ten opsigte van wat ons doen nie, maar ook van toepassing op die gemeenskap as sodanig. “Hence our formula must be that it is given to *men* in this society to exist for the world as described” (IV/3, 782). Die gemeenskap as sodanig, elke mens daarin, deel in hierdie lewende en voortgaande geskiedenis. Die punt wat Barth wil maak, is bloot om die insig konsekwent deur te voer, naamlik dat “the existence of the community for the world will always be realised with this fluid distinction or differentiation between those who have a more direct and those who have a more indirect part in its mission” (IV/3, 783). Die soepelheid wat Barth hier verbeel (en uiteraard geïnformeer deur die ‘Ware Getuie’ se dinamiese en lewende beweging), stel hy in 'n fyn-skrif gedeelte nóg helderder:

“[T]his history takes place in a series of free fulfilments of the praise given to it and all its members, and therefore in a fluid and not a static distinction between persons who participate more directly or more indirectly in its mission. There is no cleavage of the community into qualified and unqualified and members. We are all qualified and all unqualified. ... All members participate in the mission of the community. A distinction arises, however, in the different times and forms in which there is a realisation of this participation in specific men” (IV/3, 784).

En tog, samevattend eindig Barth hierdie Paragraaf uiteindelik weer deur te beklemtoon dat die wending en keer na die wêreld in die bestaan van die kerk nie die begin en einde is van die gesprek nie. Dit is wesenlik en integrale deel van ons self-verstaan, maar lê uiteraard buite onself in die beweging van die ‘Ware Getuie’. Buiten dat ons weer hoor “He did not merely live once; He also lives to-day with us and like us” (IV/3, 790), hoor ons ook “He is not idle or dumb, but actively with it on the way as the authentic Prophet of its new reality. This is the One who has called the community into being and maintains it in being” (IV/3, 791). Dit is nie om uiteindelik 'n skynwerklikheid voor te hou nie, maar te skyn van Sy werklikheid (verliggend en stralend). “It receives from the Lord, who is the Spirit, a glory which, if it is not the same as His own, corresponds and is analogous and similar to it – the glory of his own image” (IV/3, 793). Kortom, daar kan nou geen twyfel meer wees oor die volgende nie:

“As a likeness of the prophecy of Jesus Christ, it obviously has itself a prophetic character. And in its prophetic character it cannot possibly be an end in itself. According to the purpose and power of the one who fashions and uses it, a likeness points beyond itself to what he intends to indicate and represent in using it” (IV/3, 794).

Vervolgens is ons voorbereid en gereed om die gesprek te voer oor “The tasks of the community” (§ 72.3). Die eerste sin waarmee die gedeelte ingelei word, probeer die band met die voorafgaande ten nouste behou. Die taak van die gemeenskap is onlosmaaklik verbonde

aan die sending van die gemeenskap in die wêreld, en meer nog, juis met die bedoeling om vervul te word. “It is with a task, and to fulfil this task, that the community is sent into the world and exists for it” (IV/3, 795). Vanuit die staanspoor is dit duidelik dat die gemeenskap – soos haar Heer, die ‘Ware Profeet’ – oor ’n “very definite task” beskik. Soos met die voorafgaande gedeelte, wentel die bespreking rondom drie fokuspunte, naamlik die *inhoud* van die opdrag; op wie dit *gerig* en van toepassing is; en aan die hand van watter *kriteria* sou ons die uitvoering van die opdrag moes beoordeel.

Die *inhoud* van hierdie opdrag en taak waaroor die gemeenskap “beskik” (lees: voortdurend ontvang as gawe), is uiteraard Jesus Christus, die ‘Ware Getuie’. Barth se kenmerkende refrein, lui soos volg:

“He calls them together. He calls them to the community. He makes of them His people, His body, and makes them its members. As the origin and content of their common knowledge which binds them to the community, however, He is also the origin and content of their commonly given task. As He thus constitutes and fashions them as His community, He awakens them – this is the origin of their task – as a community to *confess* Him. And He gives Himself to be known by the community – this is the content of their task – in order that they may and should confess *Him*” (IV/3, 796).

Jesus Christus *stig, vul, én bepaal* die geloofsgemeenskap se taak *in-én-met-én-vir* die wêreld. Dit wát nie *in, met, deur, vanuit, of tot* Hom is nie, het uiteraard niks met hul getuienis vir die wêreld te make nie (IV/3, 797). Ons maak met ander woorde, niks meer of minder bekend as wat Christus aan ons bekend gemaak het nie. Dit is asof Barth op die punt nie genoeg kan benadruk dat Hy as die ‘Ware Getuie’ sêlf hierdie taak vir en met ons doen nie. Ons relativering in hierdie proses is nie om die dwarslat laer te stel nie, inteendeel. Ons word nie by Sy getuienis (wat Hy betuig) uitgeskakel nie, maar juis by ingeskakel. Sy uitlaatklep is juis vir ons ’n inlaatklep waaraan ons saam uitgelate leef met Hom. Enersyds is dit ’n hoë en ryk verstaan van getuienis wat hier ter sprake is, en andersyds is dit allesbehalwe ontmoontlik óf te hoog, want Hy as die ‘Ware Getuie’ doen dit vir en met ons. Barth stel die saak soos volg:

“Declaring Himself, He pronounces a single and unambiguous Yes. He is this Yes, and therefore not merely its proponent, sign, symbol or cypher. ... Abstracted from Him, the Yes could not have the character or power of truth. It is as He declares Himself that Jesus Christ pronounces it. And it is as He Himself is the content of the task of His community that it is charged to accept and attest it. ... Abstracted from it, it can only be powerless even though sung with the tongues of angels” (IV/3, 797).

Nie die afbeelding van God nie, maar na die ‘Ware Getuie’ sêlf, is waarna gewys word in die gemeenskap se getuienis. Die gemeenskap korrespondeer op asimmetriese wyse met Hom, want soos Hy Homself bekendmaak aan die mense, só word die mens geroep om weer te getuig van Hom wie vir die mense is. Hy is vir ons, en ons is vir Hom, en die eksentriese aard hiervan kring al wyer en verder uit. Ons is nog nie by die kriteria waaraan ons ons gehoorsaamheid kan assessee nie, maar ons hoor wel onderliggend aan die bogenoemde die volgende belangrike merker: “The community abandons and loses its task and ceases to be the Christian community if all the emphasis does not fall on man, on man only in relation to God, yet also on God only in relation to man” (IV/3, 800).

Wat die *gerigheid* van die opdrag betref, erken Barth vanuit die staanspoor dat dit meer ingewikkeld is as wat ons dink. Alhoewel bogenoemde aksent rondom die abstrahering van die Waarheid ons reeds sensitiseer vir wat kom, doen Barth besonderse moeite op dié punt om die verkondigende, sprekende, uitgaande, en getuigende gerigheid van die boodskap (en BoodsAPPER) te beklemtoon. Kort en kragtig – in ’n altyd welkome (‘kort en kragtige’) sin in sy teks – getuig Barth: “Its content is message, *kerygma*, proclamation.” (IV/3, 802). Dit is hóé ons dit ontvang, en daarom dan ook hóé ons daaraan deelneem: “If we are to confess and declare it, we must be clear that we have to do this in the form of an address, and indeed of an address of radiant content and cheerful manner” (IV/3, 802). Sy inlaat van ons by Sy uitlaat is bepalend en deurgaans deurslaggewend vir ons uitgelatenheid hieroor. Dit is wat dié een “skyn” van dié ander “skyn” skei. Dit wat ter sake is, is presies ook wat ter sprake is, en daarom is dit geen weghol-getuienis (oppervlakkige en skynbare openbaring) nie, maar ’n volwaardige getuienis (oor/van die groot geheimenisvolle openbaring). Nog beter gestel: Die boodskap word nie net ontvang nie, maar ook gehoor; en nie net van kennisgeneem nie, maar gehoorsaam. In ’n kort fyn-skrif bespreking, is Barth openhartig om die verband tussen teologie en prediking te benadruk. Hy noem onder meer van “the unavoidable affinity between all genuine theology and preaching”, en dat teologie as sodanig nie enige skaamte hieroor behoort te hê nie (IV/3, 802). Hiermee bedoel Barth nie teologie is prediking nie, maar wel dat dit teologie (wat die naam werd is) ons wil bemagtig, lei, voed, rig, dring, om te getuig (waaronder te preek en te verkondig). Kortom, die gerigheid van die getuienis het ’n klank en ’n baie kenmerkende toon.

Hiermee is die refleksie op die gerigheid van die taak egter nog nie afgehandel nie. Die gerigheid het dit nie net om die toon en klank daarvan nie, maar ook om ’n baie spesifieke adres en bepaalde fokus. Aan wie is hierdie boodskap gerig? Hoe word die (potensiële) aanhoorders gesien, verbeel, en verbeeld? Hierin is die inhoud van die opdrag – die ‘Ware Getuie’ se Getuienis (openbaring) – uiteraard die antwoord op die vraag. Ons sien en praat met die wêreld in ons getuienis soos Hy ons (en die wêreld) sien, en dít aan ons bekend maak in Sý getuienis. Ons wil Hom so goed as moontlik – getrou en gehoorsaam – hierin na-praat. Hy sien ons (die wêreld) in Homself (“in Christus”), en ons sien vervolgens die wêreld ook in Hom (“in Christus”). “But in virtue of what He says, He overlooks this remoteness, alienation and hostility, not taking his heathenism seriously, refusing to consider him in this capacity” (IV/3, 805). God sien ons, die mens, die wêreld, nie soos ons onself sien nie, maar soos Hy ons sien, en daarom wil die getuienis wat dit voortbring, ook só skyn. Kort en kragtig gestel: “It is concerned with a creature ordained to know and realise his membership of the body of Christ. It has to encounter him as such” (IV/3, 810). Of, langer en meer omvattend gestel:

“And the decisive criterion in the question whether or not the community does justice to its task is as follows. It does justice to it if it sees, addresses and treats the one addressed in it with hope of his knowledge in spite of his ignorance, as one who will be within even though he is now without, as a creature who even in his troubled present is to be relieved and liberated and cheered, as one who is ordained and moves to the cheerful service of God and therefore to prophetic existence, as one who is open to this future. On the other hand, it does not do justice to its task if it does not regard man from the very outset as one who hastens towards this future of great joy, if it allows itself to be impressed and depressed by the aspect of his past and present, if it regards his ignorance and misery as his fate, as a complex of completed facts, if it accepts the fact

that he is without, i.e., if it gives up one whom God obviously does not give up but with whom He is on the way to the future of his knowledge, liberation and joy” (IV/3, 811).

Daarmee is die brug dan ook geslaan vir die derde besprekingspunt aangaan die *kriteria* waarmee ons die uitvoering en vervulling van die getuienis onderskei en assessee. Barth se eie woorde het dit hier oor “the question of the purity of the task entrusted to the community” (IV/3, 812). Weer dink ons in die verband van die onderskeiding tussen “skyn” en “skyn” getuienis, want soos Barth herinner, “His light might well be distorted in this prism, it might well be falsified in the hands of the community” (IV/3, 812). Anders gestel, na aanleiding van die hamartologiese perspektief van vroeër, weet ons maar al te goed dat die lewende waarheid wat bevry, kan maklik in halfgebakte vorme ons gevange hou. In Barth se eie woorde:

“On its own lips the eternal Word from His lips may well become timeless truth. The concrete meaning with which it speaks here and now may well dissolve in this presentation into an abstract signification. The specific point with which His Gospel, notwithstanding its identity in every age and therefore its universality, penetrates each specific historical situation with a specific intention to be specifically received and attested by the community, may be softened and blunted and secretly broken off or rendered invisible in its proclamation. ... In spite of all its profundity and eloquence, at the point where it ought to do this, it will come to a halt and become an inarticulate mumbling of pious words” (IV/3, 813-814).

In hierdie hoor van Sy Woord – wat gister, vandag, en môre dieselfde is; soos ons byvoorbeeld voortgaan en beur tussen Sy tweede en derde *parousia* – gaan dit vir Barth ten diepste om die meelewing met die volgende: “If there must be unconditional openness to its living quality, there must also be unconditional loyalty to its constancy” (IV/3, 818). Ons verbintenis (eintlike verbondenheid en diepste identiteit) skuil vervolgens allermins in merkers soos “radikaal links” of “konserwatief regs”, maar aan ’n onbevange openheid om Sy Woord (se geklank met Sy stem) te hoor. Ons het nodig om die Woord telkens opnuut te hoor (IV/3, 822), en deurgaans daarin geskool te word (IV/3, 823). Die bewegende konstantheid van die getuienis weet ten diepste die volgende: “Jesus Christ never speaks His prophetic Word generally or in the void, but always specifically in time to different ages, and that the community in its witness must follow Him in this” (IV/3, 823). In kort, die vraag aangaande hoe ‘suiwer’ (getrou en gehoorsaam) die ‘relevansie’ van die Woord in die getuienis na vore tree (en ons uiteindelik aan gemeet word), som Barth die bespreking op soos volg:

“If the Gospel, being understood and treated as an object by the community, loses its constancy, it also loses its living quality. The striving of the community for relevance merely plunges its witness more truly and deeply into the sphere of the impartation of general, neutral and blunted truths. For the Gospel can be on its lips a concrete and pointed Word, relevant to specific times and situations only when it is proclaimed in its unity and constancy as the eternal Gospel.” (IV/3, 824).

Dit is in hierdie konteks dat Barth weer die kerk se belang in die uitvoering van die getuienistaak relativeer – en belangrik – ook tegelykertyd aksentueer. Wanneer Barth sy drie bekende stelling maak, naamlik “1. the world would be lost without Jesus Christ and His Word and work; 2. the world would not necessarily be lost if there were no Church; and 3. the Church would be lost if it had not counterpart in the world”, dan is dit onsettend belangrik om die eerste sin wat hierna genoem word, te hoor: “It is an act of free grace that Jesus Christ wills to claim

its service in this matter” (IV/3,826). Die kerk is nie hiervolgens relatief omrede dit heimlik só gesien en bedoel word nie, intendeel. Die kerk is nie relatief vanweë dit eintlik staties, stil en tot stilstand gekom en gewil is nie, intendeel. Die kerk is nie relatief omdat God dit nie gewil het, of daarsonder wil nie, intendeel. Die kerk is relatief, en die eenvoudige rede daarvoor is omrede die Woord veel eerder self die fokus, begin en einde, van die heilsgeskiedenis is. Ons “history” is in “His-story”. Die huilsgeskiedenis word omvat deur die heilsgeskiedenis. Die kerk is relatief juis vanweë dit gaande is oor die ‘Ware Getuie’ wie met ons almal (die wêreld) onderweg is na Sy *bestemming*. Die kerk is relatief omdat die beweging wat ons voorafgegaan het, en ons nou by ingeskakel is, ook steeds vorentoe met ons bly *gebeur*. Die fokus is Hý en Sý *bedoeling*, wat enersyds die kerk ten regte relativeer, maar terselfdertyd ook andersyds aktiveer, inspireer, en meesleur. Die kerk dra nie swaar nie, maar het die ligtheid van die Lig. Die kerk is nie gevange in haarself nie, maar bevry vir haar Heer en Sy wêreld. Kortom:

“The community of Jesus Christ, cleaving to Him as it hears His voice, can be great and rule with Him in the world and among men only as it performs its ministry with no concern to assure or create results, but leaving it to Him whom it attests to make of it what He wills. ... His glorious, omnipotent and triumphant prophetic Word is itself a ministry to the world. It is not a demonstration of His superiority to it, but an expression of the divine mercy shown to it in Him. If the community may serve this Word of His, then it can only try to serve and not to control the world, which needs service and not dominion, liberation and not enslavement, elevation and not suppression” (IV/3, 829-830).

Al wat nou nog onder hierdie voorlaaste Paragraaf 72 oorbly om te bespreek, is dan inderdaad “The ministry of the community” (§ 72.4). Heelwat langer as die voorafgaande onderdele, word daar ongeveer 70 bladsye afgestaan aan die tema. Die dele val onderskeidelik uit in ’n *inleidende* deel met drie belangrike punte, waarna nog drie punte gemaak word rondom die *aard* (“nature”) van hierdie ‘diens’ (en nie soseer ‘bediening’ nie, want dit is meer as net dit), om ten slotte (derdens) te fokus op die verskillende (twaalf!) vorme wat hierdie diens van die gemeenskap aanneem *in-én-met-én-vir* die wêreld. Die argument/beskrywing wat reg aan die begin onder die Christologie begin het, is nog steeds met ons, en word nou inderwaarheid nog duideliker.

Inleidend is dit ’n ope geheim dat ‘die diens van die gemeenskap’ “is very *definite*, and therefore *limited*, but also full of *promise*” (IV/3, 830) [Klem – ML]. Die bewegende en beurende aard van die profetiese amp is hiervolgens alles behalwe iets wat in die mou gevoer word. Die diens van die gemeenskap is onderweg op ’n bepaalde trajek waarin die bron en oorsprong, getuigende toon en aard daarvan, asook die belofte en bestemming wat dit inhou, volledig met mekaar verband hou. Dit is volkome verweef met mekaar, en hou volledig verband met mekaar. Die trajek getuig van een en dieselfde beweging en oriëntasie. Of, dalk beter gestel: Waarvan ons kom, “weersprek” allermens waar ons onself bevind, en waarheen ons onderweg is. Maak geen fout nie: Hý spreek weer (deurgaans en deurlopend tot en met ons), maar dit is nie weersprekend nie. Kortom: Hy skyn waarheid, nie leuen nie.

Die diens van die gemeenskap is vervolgens *helder en duidelik* vir ons. Wat ons sover gehoor het, is alles behalwe ’n saak en diens wat onbekend, onduidelik, of stil is, want ons weet kennelik “that as the community of Jesus Christ it has to exist actively for the world ” (IV/3,

830). Wanneer ons hoor die kerk bestaan vir die wêreld, is dit uiteraard juis omrede dit vir God bestaan. Soos Barth dit gereeld stel, ons sien nie die een sonder die ander nie. “Between the two, in the service of God and serving men, there strides Jesus Christ in His prophetic office and work” (IV/3, 830). Die profetiese amp is die beweging vanaf gister, deur vandag, na môre, en die geloofsgemeenskap is daarby ingelaat om saam daarvoor uitgelate en uitgaande te wees oor dié geskiedenis vir die wêreld. En weereens, dit was die plan en beweging vanuit die staanspoor gewees. Dit is só bestem en bedoel. Die perspektief en vorm het verander, maar die inhoud is nog een en dieselfde. Byvoorbeeld, dié bedoeling en bestemming was van meet af daar, en nou is dit op die voorgrond en word dit deurgaans bekend gemaak. Soos Barth ons weer daaraan herinner, “[t]he ministry of the community is given this concrete definiteness as a ministry to God and man *by its institution and ordination as such* in the discipleship of Jesus Christ” (IV/3, 831) [Klem – ML]. Of, dalk nog duideliker gestel in ’n daaropvolgende fyn-skrif bespreking: “*The same Word which the community has to attest to the world will be continually heard afresh by it to its own constant gathering, upbuilding and sending. ... If its inward service is not to become an institution for private satisfaction in concert, or a work of sterile inbreeding, it must accept the priority of its sending to the world, of its task in relation to those without*” (IV/3, 832-833) [Klem – ML].

Dieselfde helderheid bring dan uiteraard ook ’n *begrensing* aan hierdie diens na vore, naamlik dat dit ‘diens’ is in die algemeen, en veral ‘getuienis’ in die besonder. Die twee aspekte is vervolgens nou verbonde aan mekaar. Die getuienis wil navolg, deelneem en dien (en nie heers nie); en in navolging, deelname, en diens, kan dit nie anders as om hiervan (van Sý heerlikheid en heerskappy) te getuig nie. Of, en dalk beter gestel: Die kerk kan nie die versoening bewerk nie, maar – en dit is goeie nuus – slegs daarvan getuig. Meer nog, beide wat ons nie kan doen nie, en geroep word om te doen, word vir ons gedoen. Ons ontvang genade op genade op genade. Die ‘Ware Getuie’ laat ons by Sy enige beweging in waarin niks minder of meer as Sy getuienis van ons gevra word nie. Genade maak ons deelnemend en diensbaar in die Profeet se diens en getuienis. Barth is klinkklaar in sy getuienis hieroor:

“[N]o more is demanded or expected [from the church] than this definite witness. The reconciliation of the world to God, the divine covenant, the kingdom of God, the new reality of the world, cannot be its work. Nor can the manifestation of these things. It is not itself Jesus Christ either acting for the world or speaking to it. ... [I]t [the church] is not commanded to represent, introduce, bring into play or even in a sense accomplish again in its being, speech and action either reconciliation, the covenant, the kingdom or the new world reality. ... It lives as true prophecy by the fact that it remains distinct from His, that it is subject to it, that it does not try to replace it, but that with supreme power and yet with the deepest humility it points to the work of God accomplished in Him and the Word of God spoken in Him ...” (IV/3, 835-836).

Die derde inleidende punt oor die *belofte* verbonde aan die diens vind ons ook nie verbasend nie, want in die lig van die aanvegtinge, stryd, konflik en beurende aard van profetiese getuienis, kom die belofte verbonde aan die diens, as ’n besonders tydige woord. Die belofte wil ons tegelykertyd troos, rig, en laat loof. Die *belofte* wys ons is nie aan onself oorgelaat nie (maar in gemeenskap), en tegelykertyd al beurend onderweg met Hom (en die wêreld) na Sy bestemming. Trouens, Barth aksentueer veral dié idee van belofte as “counter-pressure” wat gemeenskap benodig en juis in staat stel om met die getuienis te volhard enduit (IV/3, 838). Só gestel is die strydende en opbeurende aard van die getuienis weer voorop. Dit is egter nie al

nie, want terselfdertyd hoor ons ook van die voortdurende skenkende aard verbonde aan die belofte. Die belofte is nie vanselfsprekend, inherent, en eie aan die geloofsgemeenskap nie, maar 'n altyd te verwagte as blywende gawe (en nie ons besitting nie) van die 'Ware Getuie'. Anders gestel: "It characterises it as it is *given* to the community and *received* by it" (IV/3, 839) [Klem – ML]. Of, nog sterker uitgedruk: "It cannot dispose of it as though it were its own possession and under its own control. It does not have it institutionally" (IV/3, 840). Selfs nie eens in die vrugte en oes ("fulfilments") van die getuienis vind ons skuiling nie, maar net in die 'Ware Getuie' se Woord aan ons (IV/3, 841). Kortom:

"It attests the one true Witness, and is thus covered and guaranteed, not by the immanent truth of its own witness, but by that of His witness. ... The community can live neither by what it achieves and produces in its service nor by the fulfilments granted to it. It may live, however, and it can and should do so, by the promise of its ministry fulfilled in Jesus Christ" (IV/3, 842-843).

Teen die agtergrond van bogenoemde inleiding oor die diens van die gemeenskap, beweeg die bespreking oor na die spesifieke *aard* van die bediening aan die hand van die volgende drie (omvattende) merkers, naamlik dat "as the sum of what must always take place in Christian ministry is declaration, exposition and address, or the proclamation, explication and application of the Gospel as the Word of God entrusted to it" (IV/3, 843). Barth se beskrywing en woordkeuses kom in die lig van sy groot argument tot en met hier, allermens as 'n verrassing. Die Christelike geloofsgemeenskap bewerk (of verleng, voltooi, komplimenteer, kontinueer, of verteenwoordig) nie die versoening nie, maar getuig (verkondig, bevestig, onderstreep, benadruk, verklaar) daarvan, bedoelende ons verkondig "bloot" – nie asof dit niks is nie, intendeel – wat Hy aan ons bekendmaak. Die delikate spel tussen die relativisering *en* aktivering van die geloofsgemeenskap se diens, nuanseer Barth weer op omvattende wyse soos volg:

"It is not in the power of the community to produce or even reproduce the divine historical fact. Nor is it in its power to disclose it. It lives itself by the fact that God has created and reveals it, that He is actively and eloquently present in it. Yet it does lie in its power, in the power which it is given, to receive with human ear and heart and reason the Gospel which has this divine historical fact as its content, and to declare it with the human means at its disposal, thus introducing the human historical fact which corresponds to it and setting it alongside and over against everything else which takes place in the world" (IV/3, 844).

Hóé dit deurlopend gebeur en plaasvind, is weliswaar oop en kan verskeie vorme en gestaltes aanneem; maar inderdaad en inderwaarheid gebeur dit beslis. Dit is waaraan die gemeenskap se verkondiging herken word, naamlik dat dit lewend en op veelvoudige wyses manifesteer. Die enige aard hiervan (die "wat") geskied op meervoudige wyses (die "hoe").

"The one thing can be done in many different forms, directly or indirectly, explicitly or implicitly, in some kind of human speech or in eloquent silence, in specific acts and modes of conduct or intentional and well-considered abstentions from action. But the one thing must take place unequivocally and unconditionally if the community discharges its ministry. The Christian community may be known by the fact that it is concerned to do it. ... If it did not do this, it would not be the Christian community" (IV/3, 845).

Die meervoudige wyses waarop die een saak aankom, wys reeds vir ons dat dit geen eenvoudige of simplistiese verkondiging is wat plaasvind in die getuienistaak nie. Vervolgens dan ook meer oor “explanation or explication” van die heilsgeskiedenis. Die geloofsgemeenskap het ook die taak en diens om die evangelie uit te lê, inderdaad te verhelder, en inderwaarheid te verklaar. Bogenoemde ‘verkondiging’ wil dit juis meer ‘verstaanbaar’ en ‘bekend’ aan ons maak. En weer ’n keer, dit is nie dat die onus (bewyslas) verskuif en op ons (hetsy meteens of mettertyd) val nie, maar ook hierin gaan die ‘Ware Getuie’ ons voor, en spreek ons Hom na. Enersyds noem Barth terme soos “makes itself [this explaining and unfolding of the Gospel] *perceptible and intelligible*”, en andersyds weer (nog in dieselfde asem) “the divine historical fact which constitutes its content *is not dumb and does not therefore conceal its meaning ... [it] speaks for itself*” (IV/3, 846) [Klem – ML]. Die beste manier waarop ons dit dalk kan stel, gedagtig veral aan die breë argument tot en met hier, is om te onthou die evangelie is nie “vanselfsprekend” nie, maar van-Sélf-*sprekend*; dit wil verduidelik en bekendgemaak word, en gaan ons daarin voor deur Sélf die terme en voorwaardes daarvan te bepaal. Barth beskryf hierdie insig soos volg:

“The vital thing in so doing is that the whole content of the Gospel in all its elements and dimensions should be allowed *to be its own principle of explanation ...* To explain the Gospel is generally and very *simply to narrate the history* which God Himself has inaugurated ... And it means in detail to indicate all the individual elements, moments and aspects of the content of the evangelical message, *not as a collection or mosaic of static Christian truths, nor as mere parts of a Christian or other system, but dynamically as elements, moments and aspects of that history*, i.e., of the history of salvation and revelation” (IV/3, 849) [Klem – ML].

Vanaf die uitspraak (“proclamation”) en lewende en verhelderende spreek (“explanation”), beweeg ons na die uiteindelijke en onafwendbare aanspraak (“application”) van die getuienis op ons. Die Woordgebeure vind nie iewers in isolasie of bepaalde vergetelheid plaas nie, maar beur met ons vanuit Sy gister, deur Sy vandag, na Sy môre toe. As die werklikheid spreek dit ons in ons werklikheid aan. Die heilsgeskiedenis is *in-én-met-én-vir* die huilsgeskiedenis. “When it speaks, therefore, it, too must have men not only in view but also in mind and heart in its whole action. It cannot speak past them or over them” (IV/3, 850). Dit sien mense, die mens as sodanig, wie hul ten diepste is in Jesus Christus. Dit wil nie net skynbaar en oënskynlik met mense omgaan en hul waarlik aanspreek in ’n oppervlakkige sin nie, maar veel eerder skyn in die sin van verliggend en verhelderend ten opsigte van wie hul/ons ten diepste is in die Lig vir die wêreld. In ’n belangrike formulering stel Barth dit soos volg:

“[I]t does not regard or address them as Jews or various kinds of heathen, as atheists, sceptics or indifferent, as victims of error, superstition or unbelief, nor as the total or partial hypocrites they may seem to be, but as the people of *christiani designati*, so that while the barrier between them is not destroyed it is removed in the act of encounter and common ground is occupied” (IV/3, 853).

Vervolgens is ons amper gereed om in meer besonderhede in te gaan wat betref die ryke verskeidenheid van vorme wat die getuienisdienste kan aanneem binne die gemeenskap (vir die wêreld). Daar is uiteindelik 12 vorme wat Barth differensieer in twee groepe van ses elk in spraak én daad. Maar voor hy egter formeel met die onderskeie vorme begin, stel hy eers weer nog ’n belangrike inleidende kwalifisering voor waarmee ons veronderstel is om die saak te

benader. Kort en kragtig kom dit neer op die meervoud wat hierdie eenvoud vir ons voortbring. “On the basis of its origin, theme and content, the unity of its witness is concrete, and in its concreteness it is unity in the multiplicity of orientation” (IV/3, 854). Die ryke diversiteit van vorme wat na vore tree uit die eenheid, het juis te make met die insig dat die eenheid as sodanig ’n ryk, verweefde, trinitariese eenheid veronderstel en uiteindelik bely. Verskeie belangrike formulerings tree in die opsig na vore, soos:

“[I]ts activity would be not merely imperfect but basically corrupt, because irrelevant, if it lacked this multiplicity, if it did not really entail the use of different human means, if it did not lead it to represent itself under different aspects. The primary reason for this is that God Himself, [...] is absolutely one God as Father, Son and Holy Spirit, yet not with an undifferentiated, lifeless and motionless unity, but as the eternally rich God who is the basis, source and Lord of an infinitude of different divine possibilities ... [In short:] It is the latter [Triune God] which gives rise to the individuation, differentiation and multiplicity which do not disturb but rather give strength to the unity of its witness” (IV/3, 854-855).

Soos die getuienis nooit verwater en vervlak as ons vanselfsprekende besitting nie (maar altyd komende as ’n skenkende van-Self-*sprekende* getuienisgawe van ons opdrag en diens), net só is die diverse verskeidenheid van vorme waarin dit gebeur, ook nog verder getuigend daarvan. Enersyds bely ons opnuut dat “[t]he Holy Spirit does not enforce a flat uniformity”, en andersyds dat ons “divine calling and endowment are as such manifold. They are always new and different. They are specific in each and every case” (IV/3, 855). Gevolglik konkretiseer hierdie insig van Barth helder in twee onderskeie groepe wie beide die eenheid-en-verskeidenheid respekteer; en nie net insigself in die onderskeie groepbesprekings nie (van gedifferensieerde spraak én gedifferensieerde daad), maar ook nog verder te siene in die onlosmaaklike verbondenheid tussen wederkeurige spraak- en daadgetuienis. ’n Ryke veelvoud in die eenvoud; differensiasie en diversiteit in die eenheid en gemeenskap; kortom, die Waarheid wie skyn, menende verhelder en verlig (en nie mislei en bedrieg nie).

Kenmerkend aan Barth wil hy insigte nie net stel en noem nie, maar ook teologiese orden en nuanseer. Enersyds is spreek en daad onlosmaaklik verbonde, en tog is daar weliswaar “a clear sequence, the speech always preceding the action, as it emerges in what we are told of their actual work” (IV/3, 863). En alhoewel ons dit so aksentueer en orden, bly die dinamiese verbondenheid daarvan nie agterweë in die proses nie, want soos Barth dit stel:

“The burden of both the speech and the action of the community is that men are called to knowledge, yet not to empty but to active knowledge. Because it is a matter of knowledge, speech must come first. But because it is a matter of active knowledge, the element of action must not be lacking. ... The right order is that it should first speak. But with the same seriousness and emphasis it has also to act in correspondence with its word. In this unity and differentiation it represents what it is its task to represent to the world, namely, the likeness of the kingdom of God” (IV/3, 863-864).

Gegewe dat Barth so noukeurig omgaan met die saak (en Saak), wonder ’n mens tereg waarmee hy dan sal begin as eerste vorm van getuienis. Is die *belofte* waarvan ons vroeër gehoor het, klinkklaar in die wyse waarop hy gaan begin? Inderdaad. Wat sover ter sake was, is nou vanuit die staanspoor ook ter sprake, naamlik “that it is our office to praise God” (IV/3, 865). Die *belofte* het dit om *lof* aan Hom. Die eerste spontane reaksie waarmee ons asimmetries

korrespondeer in die versoende verbondsverhouding, is lof aan God wat “affirm, acknowledge, approve, extol and laud both the being of God as the One who in His eternal majesty has become man, and the action in which He has taken man, all men, to Himself in his omnipotent mercy” (IV/3, 865). Die lof aan God het dit met ander woorde oor iets wat inderdaad gebeur. Meer nog, daar is met die artikulering van hierdie vorm nie net ’n bepaalde klank wat na vore tree nie, maar ook melodie, sang, en uiteraard nog verdere dinamiese beweging. Lof dui op die gemeenskap se loflied (wat sing en wil laat sing; in dreunsang, bevrydingsliedere). Soos Augustinus tereg opgemerk het, om te sing is gebed kwadraat. Dit is absoluut die moeite werd om Barth ook hier weer aan te haal: “The Christian community sings. It is not a choral society. Its singing is not a concert. But from the inner necessity it sings. Singing is the highest form of human expression. ... It is for this that it is liberated in this ministry” (IV/3, 866). Barth voel duidelik sterk hieroor, sodat hy selfs in ’n klein fyn-skrif teks noem dat “there should be no place for organ solos in the Church’s liturgy, even in the form of the introductory and closing voluntaries which are so popular” (IV/3, 867). Kortom, die punt hier, en waarmee Barth nie om dowe neutte begin het nie, is nie net lof nie, en óók nie net sang nie, maar *lofsang* as ’n baie besondere vorm waarin die geloofsgemeenskap se getuienis vergestalt in en vir die wêreld. “What we can and must say quite confidently is that the community which does not sing is not the community” (IV/3, 867).

Wat sal dan tweede wees? Wat kenmerk, naas lofsang, die gemeente se woordgebeure en getuienis in ’n besondere wyse? Dit is inderdaad, soos verwag, prediking. Nie as ’n vanselfsprekende gegewe en outomaties nie, maar deurgaans “in the form of event” (IV/3, 867). Prediking onderskei dit van ander spraakvorme in die sin dat “*in it Jesus Christ Himself should speak afresh to it, that it should be summoned afresh to His service in the world*” (IV/3, 867) [Klem – ML]. Gegewe die lewende en beurende aard van die spraakgebeure in prediking vir Barth, is hy vervolgens krities uitgesproke oor die wenslikheid van enige visuele kunste in die aanbiddingsruimtes. Soos in die voorafgaande fyn-skrif, hoor ons ook hier dat “the presence of artistic representations of Jesus Christ is not desirable in the places of assembly. ... [I]t is better not to allow works of this kind to compete with the ministry of preaching” (IV/3, 867-868). Wat ons uiteraard hierin moet hoor is nie soseer waarteen Barth dit het nie (al is dit uiteraard gewigtig), maar veel eerder om waarvoor hy pleit.

“True preaching is, in fact, preaching of Jesus Christ, if the radical alteration of the situation between God and man, between heaven and earth, as it has been effected in Him. Hence by the content of its declaration preaching is at once and primarily distinguished from all other forms of human declaration and communication, and if it takes place in obedience it is safeguard against becoming general talk or special talk chosen only at random” (IV/3, 868).

Om dit nog duideliker te stel: Prediking onderskei dit selfs van teologiese studieveld; bedoelende prediking as sodanig is nóg sistematiese teologie, nóg praktiese teologie (of selfs homiletiek). Die punt wat Barth wil maak, is: “It *proclaims, summons, invites and commands*” (IV/3, 869) [Klem – ML]. Daar is ’n drang en dringendheid aan prediking om die ‘Ware Getuie’ in die eerste orde na te praat.

Ten derde, en nog binne die einste trajek, maar in ’n onderskeidende vorm, gaan dit inderdaad ook om die spekende getuienis van ‘onderrig’ en ‘lering’. “The Christian community is more than a school, but it is also a school” (IV/3, 870). In nog ’n (uitgesproke) fyn-skrif bespreking,

kritiseer Barth ook die oor- sowel as onderwaardering van kategismusprediking. Waarvoor hy pleit is nie 'n herontdekking van dít as sodanig nie, maar wel volwasse-kategese en lering in die gemeente.

“It belongs, however, to the witness of the community which serves this work of God that in a limited but definite way it should contain instruction, which in the first instance is addressed to the understanding and memory, concerning that which might arise as living knowledge, as its theme and its fulfilment” (IV/3, 870).

Onderliggend aan die bogenoemde is natuurlik 'n uitvloeisel van vroeëre insigte en aksente in ons bespreking, naamlik dat die ganse gemeenskap betrokke en meelewend toegerus is om te getuig. Kennis as sodanig is nie net gereserveer en bedoel vir sommige – byvoorbeeld die “teoloë” – nie, maar roep ons almal tot leerbaarheid en verdere nuuskierigheid na Sy stem. Sy Gees wek nie net geloof in ons nie, maar leer en skool ons (as gemeenskap en liggaam) ook in 'n vaste kennis en vertroue om *uitgaande* van te getuig (IV/3, 871).

Vierdens, en nou ooglopend na buite op die wêreld gerig, handel dit oor ‘evangelisasie’. Barth onderskei tussen ‘evangelisasie’ en ‘sending’ (ons volgende, vyfde, besprekingspunt) in die sin van die gerigtheid van die evangelie aan mense in ons onmiddellike omgewing (IV/3, 872). In die verband spreek Barth hom veral uit oor die nadelige effek van Christendom en die nou geassosieerde praktyk van die kinderdoop wat daarmee gepaardgaan. Die water is nóg warm, nóg koud, maar lou, en dit is die probleem. “Evangelisation serves to awaken this sleeping Church. [...] &] The concern of evangelisation is precisely to sound out the Gospel on this shifting frontier between true and merely nominal Christians” (IV/3, 873). Weer soos met die voorafgaande, is hierdie vorm van getuienis nie opsioneel en 'n “nice to have” nie, maar 'n lewensaar met besondere bloed waarby mense ingelaat word om uitgelate te leef. Soos Barth dit saamvat: “Certainly a Church which is not as such an evangelising Church is either not yet or no longer the Church, or only a dead Church, itself standing in supreme need of renewal by evangelisation” (IV/3, 874).

Vyfdens, dit gaan uiteraard in hierdie getuienis om ‘sending’ by name, waarvan Barth, in vergelyking met die voorafgaande vorme, taamlik omvattend uitbrei, en verskeie aspekte beklemtoon. Die eerste punt wat hy hieronder formuleer, adem een van die sleutelinsigte wat ons in Barth se beskrywing van Christus se profetiese amp teëgekom het, naamlik:

“We must first maintain that even missions to the heathen, and they particularly, can be pursued meaningfully *only on the presupposition of the clear promise* and firm belief that *everything which was needed for the salvation of all*, and therefore of these men who have fallen victim to these false beliefs in false gods, *has already taken place*, that Jesus Christ died and rose again for these heathen too. Thus the task of *mission can consist only in announcing this to them*. It is on this basis that they are to be addressed from the very outset” (IV/3,874) [Klem – ML].

Die versoeningswerklikheid is die werklikheid vir ons almal, en dit word ook nou so dienooreenkomstig bekend gemaak. Vervolgens, siende dit 'n werklikheid is vir almal, waarby ons in werklikheid ingelaat is om uitgelate oor te wees, het dit ook op die gemeenskap as sodanig betrekking. Anders gestel: Die taak behoort nie uitsluitlik aan organisasies, genootskappe, en/of sekere individue nie, maar aan die geloofsgemeenskap as sodanig. “For this work cannot be their special appearance from the missionary obligation laid upon it in its

totality. The missionary society can only act representatively for the whole community which is as such a missionary community.” (IV/3, 875). Nes ons almal die loflied sing, of luister na die geklank van die Woord onder die prediking, of geskool word in die Woord met lering en onderrig, of evangelisasie doen in ons onmiddellike tuistes en omgewings, net só “vanselfsprekend” is die veronderstelling dat ons aan die gemeenskap dink as ’n gestuurde gemeenskap wie (saam met haar Heer) van die evangelie getuig tot by die uithoeke van die wêreld.

Dit klink tog voldoende en omvattend, sodat ons dalk kan oorbeweeg na die sesde en laaste besprekingspunt van die gedeelte. Nie so haastig nie, want daar is egter nog verskeie ander belangrike punte wat Barth in die verband wil maak. Die enigste dryfveer aan die geloofsgemeenskap se sendinggetuienis kan niks minder of meer wees as net dít waarvan ons hier in die bespreking onder die profetiese amp van Christus gehoor het nie. Met ander woorde, dit waarom dit in die versoeningsleer gaan, en waarvan getuig word, wys ook duidelik op waarom dit nie vir hom gaan nie.

“Neither the aim to strengthen confessional positions, nor to extend European or American culture and civilisation, nor to propagate one of the modes of thought and life familiar and dear to older Christian world by reason ... and certainly not the desire to support colonial or general political interests and aspirations” (IV/3,875).

In noue aansluiting by bogenoemde gaan Barth voort om ook te pleit dat die gesprek met ander godsdienste “a complete absence of the crass arrogance of the white man” sal hê, asook in sy volheid sonder “compromise” en enige “points of contact” betuig sal word (IV/3, 875). Beide die Een wie spreek, sowel as die persoon wie Hom nog moet hoor, word deur die gemeenskap met respek en *waardigheid* hanteer.

Steeds is dit nog nie alles nie, want Barth noem nog drie ander aspekte wat ons ten nouste moet assosieer met die sendingsdiens en getuienis van die Christelike gemeenskap. Die volle bediening en lewe (diens) van die geloofsgemeenskap moet só gekommunikeer word dat dit kan tuis kom in die nuwe gemeenskappe. “They must be carried through in the form not only of preaching and evangelisation but also of instruction and diaconate” (IV/3, 875). Indien dit (uiteeraard) die geval is, dan is die *bedoeling* van die sending tog nie soseer om mense tot bekering te bring en hul die wonder van die evangelie te laat smaak nie, want só gestel is die eintlike *bestemming* (oriëntasie, gerigtheid, trajek en *gebeure*) van die versoening nog nie gehoor nie. God bewerk mense se heil (en nie die kerk nie), en wanneer hul dit smaak, word hul tegelykertyd getuies van Hom wie dan saam *uitgaande* beur na die wêreld (en ons) uiteindelijke bedoeling (vgl. IV/3, 876). Laastens, om Barth se verstaan van sending saam te vat in hierdie digte dog beknopte bespreking, noem hy dat die gees en gesindheid van diens (teenoor heers en heerskappy) neerkom op die volgende: “Epigrammatically, one might almost say that the purpose of missions is to make themselves superfluous by the establishment of new missions carried on by the former heathen” (IV/3, 876).

Wat sal dan die sesde en laaste vorm van sprekende getuienis wees? Teologiese studie, opleiding en vorming wat vrugbaar geanker is in die getuienisdienst van Christengemeenskappe in die wêreld. Akademiese teologiese staan hiervolgens nóg ver én/óf teenoor kerklike getuienis in die wêreld. Die kerk en akademie word in ’n wedersydse verhouding van diens en getuienis verbind. “For if theology understands and regards itself as an integrating element in the ministry of the community, the conclusion is natural enough that every Christian is

responsible for it and has indeed to think of himself as a theologian”, en uiteraard en inderwaarheid as ’n getuie van die ‘Ware Getuie’ (IV/3, 882).

Vervolgens nou meer oor die ses vorme van daadgetuienis en diens in die geloofsgemeenskap. Ten nouste verbonde aan die voorafgaande, en veral die wyse waarop die eerste groep mee begin het, begin hierdie daadgetuienis deur ‘gebed’ as handeling uit te sonder. Barth se kommentaar op gebed is terselfdertyd sprekend van talle fasette en aspekte van die profetiese amp wat ons deur die loop van ons ganse bespreking leer ken het. Reeds in die definiëring van gebed, hoor ons die werkinge van die profetiese amp: “Prayer is not just an occasional breathing of the soul, nor is it merely an individual elevation of the heart. It is a *movement* in which Christians *jointly and persistently engage*” (IV/3, 882) [Klem – ML]. ‘Gebed’ as eerste handeling wat hier bespreek word, beklemtoon juis hoe die gemeenskap in profetiese getuienis nie op haarself aangewese is nie, maar ingetrek en meegesleur word in sy beurende beweging. Gebed is nie onttrekking, ontvlugting, of ’n “cop out” nie, inteendeel. In gebed kom ons selfs nie eens tot rus nie – want só gestel is dit nogal misleidend – maar ontwaak ons veel eerder in ons sien en aanskoue van die werklikheid. Of, in Barth se eie woorde: “Where it does not pray, it does not work, its whole action being hollow and futile” (IV/3, 884). Laastens, Barth beklemtoon in die bespreking om verstaanbare redes danksegging en voorbidding as die soort van gebede wat die werk van getuienis veral benodig – wat enersyds wys op die heilsgeskiedenis en nuwe toekoms vol belofte wat volledig met mekaar belyn is – en tog kan ons nie help om te wonder of ’n ontbrekende aksent op klag (“*lament*”) nie sy beurende aksent van die profetiese getuienis in handeling nog sterker na vore sou kon bring nie. Hoe dit ook al sy, in voorbidding weet ons tog egter ook dat die wêreld “gekom” het na die erediens; en dat die Woord *gebeur* (in en vir die wêreld).

Vervolgens ’n woord oor die handeling van “cure of the souls” (IV/3, 885-887). Soos met die ander vorme, is ook hierdie vorm in soveel verskeie hoedanighede op die liggaam (geloofsgemeenskap) as sodanig van toepassing. Dit handel hierin om “the totality of a human being in his individual personal existence” (IV/3, 885). Dit is – soos met die ander vorme – nie net van toepassing op die mense in sy/haar volheid nie, maar ook op die gemeenskap in haar totaliteit: “Yet no Christian can escape responsibility for it” (IV/3, 885). Dit raak ons almal willens en wetens. Meer nog, dit het ook ’n deurweefde, inherente en indirekte teenwoordigheid in die handel en wandel van die gemeente se getuienis; bedoelende ook in die ander vorme is hierdie “pastorale ingesteldheid op die ander” teenwoordig. Tog, soos ook met van die ander vorme, kan dit nie net indirek en in die algemeen teenwoordig wees nie, maar kom dit ook konkreet en besonder voor. Ons is aan mekaar verantwoordbaar deur voortdurend te wys op wie ons ten diepste is in Jesus Christus. “It means helping another by making clear to him that he is ordained a witness of Jesus Christ and that he is usable as such” (IV/3, 886). Nogmaals is dit nie in ons institusionele hande as die begin en einde van die proses nie, maar ook dit bly deurgaans ’n vorm van *Woordgebeure*.

Die daaropvolgende vorm wat Barth uitlig, is interessant om verskeie redes. Gedagtig aan die vraag of Barth se verbeelding aangaande profetiese getuienis inderwaarheid ook sulke getuies kan voortbring wat hy hier aan ons beskryf, is die verrassende antwoord ’n sensitiewe “ja!”. Barth se teologiese beskrywing in hierdie vorm van die versoeningsleer noodsaak dit, maar soos ons tereg gesien het, is dit in sy verbeelding veel meer Woordgesentreerd as kerkgesentreerd. Daar is egter ’n besliste plek en gul ontvangs vir sulke getuies se getuienis in die geloofsgemeenskap en wêreld. Soos Barth hierdie besprekingspunt tereg saamvat:

“None is by a long chalk a second Christ. But each in his particularity is a witness of Christ to be greeted with particular thanksgiving. For what would the community be if it were referred only to the Christian mediocrity in which all these possibilities might finally be open in a mild form to all? What would it be if it had not place for shining exceptions? What would its external witness be if there were only Christian mediocrity and none of these lights which, even if only transitorily, shine with particular brilliance? ... They cannot be part of a programme. It can only be an event if they are present. The community cannot, therefore, seek to produce them. It can only do so in fact” (IV/3, 889).

Die derde laaste vorm ter bespreking is die “hotly disputed ... diaconate in the more special sense” (IV/3, 889). Gevolglik is dit ook ’n ietwat langer en meer omvattende bespreking as met van die ander vorme. Barth lewer hier veral verskeie belangrike opmerkings om van kennis te neem. Inleidend bepleit hy veral die noodsaak daarvan omrede die glans, glorie en skyn (klatergoud) van die Christelike geloof al te maklik deurslaan wanneer hierdie vorm van barmhartigheidsdienste en diakonaat nie die geloofsgemeenskap se getuieis genoegsaam kleur nie. Dalk nog beter gestel: Wat openbaar dit van die Christelike gemeenskap as dit kennelik meer bekend is vir van die ander vorme as hierdie spesifieke een? Om die saak opnuut aan te spreek, herroep Barth onder meer weer die beduidende begrip van “solidariteit” waarna hy reeds vroeër in die profetiese amp gewys het. Wat hy hiermee bedoel, is dat die geringstes nie net voorwerpe van ons welwillendheid is nie, maar in “the diaconate these men are recognised to be brothers of Jesus Christ” (IV/3, 891). Soos met van die voorafgaande vorme, is ook hierdie vorm ’n integrale en beslissende deel van ons bestaan: “Without this active solidarity with the least of little ones, without this concrete witness to Jesus the Crucified, who as such is the Neighbour of the lost, its witness may be ever so pure and full of other points, but it is all futile” (IV/3, 891).

Tot sover alles goed en wel, en voorts dan drie waarskynlik meer “aanvegbare” aspekte aan die vorm ter bespreking. Eerstens, en veral gedagtig aan talle van die sosiaal-politieke konflikte waarby Barth deur sy lewe intens betrokke en gemoeid mee was, hoor ons dat die blote aanspreek (hulpverlening) van die manifesterende simptome van onreg in ’n samelewing, nie volhoubaar en wenslik is nie. Beter gestel, ons behoort dieper en meer indringend met hierdie uitdagings om te gaan as blote hulpverlening. Solank ons nie die dieper strukturele probleme erken en bevredigend aanspreek nie, moet ons onself werklik afvra of ons regtig diakonaat in die ware sin van die woord beoefen. Meer nóg, ons behoort self-krities te reflekteer oor die wyse waarop ons medepligtig en aandadig is aan sulke onreg in ons samelewings. Kortom: “In this situation there is need for the open word of Christian social criticism in order that a new place may be found for Christian action and a new meaning given to it” (IV/3, 892). Dit behoort by die wortel gepak-en-gekap te word indien ons dit met tak-en-al wil uitroei.

Tweedens, wat maak ons van die staat – en veral die welvaartstaat – wie graag diakonale handelinge bied en beoefen in ons samelewings? Beteken dit die Christelike diakonaat is oorbodig en onnodig? Hierop antwoord Barth saaklik: “However much it [the state] may do for him, what has it really to say to him?” (IV/3, 893). Beide lewer ’n beduidende impak, sodat Barth ten einde saamvat met: “Finally, it is surely the business of the diaconate to assist the state by placing suitable men as its disposal to act within it in this particular way. When we take all these factors into account, we certainly cannot conclude that the welfare state renders the diaconate superfluous” (IV/3, 893).

Derdens, dit is (soos verwagte) “an affair of the community as such” (IV/3, 893). Gegewe die breë en herhalende refrein van die geloofsgemeenskap wie met volwaardige en gedeelde getuienis na vore tree op weg met die ‘Ware Profeet’, en selfs nog hierbo beide die staat en gemeenskap se rolle erken in die verband, maak dit tog absoluut sin dat hy hierdie aksent weer herhaal en beklemtoon. Klinkklaar stel Barth dit dat “[n]or is it right if other Christians think that the existence of such individuals or groups even partially relieves them of their full responsibility for the ministry laid upon them in their totality” (IV/3, 894).

Vervolgens die voorlaaste vorm, en ooglopende redes laat die benaming hiervan ons frons, want Barth noem dit “prophetic action” (IV/3, 895). Waarom dit nou so noem as ons eintlik nog die heelyd onder die indruk was ons is besig met ‘profetiese handeling’? Waarom dit enigsins uitsonder? Ondermyn hy nie hiermee sy eie argument nie?

Barth is natuurlik deeglik bewus van hierdie vrae, en antwoord in verskeie belangrike formulerings hierop. Die kort antwoord op die vraag of hy homself hiermee “weerspreek”, is ’n gekwalifiseerde “nee”. Hy weerspreek nie hiermee sy basiese gedagtegang tot en met hier nie, maar sien tog wel die nodigheid om weer – en “met ander woorde” – tog dieselfde punt te spreek oor wat – en dit is belangrik – nie net in die algemeen veronderstel kan word nie, maar ook in die besonder en konkreet beklemtoon moet word. Trouens, dit is mos vanuit dié besonder dat die algemene tuiskom. Of, dalk beter gestel: Om dit nie in die besonder te sien en uit te spel nie, dui in alle waarskynlikheid op ’n afwesigheid daarvan in die algemeen. Kortom, vanuit die besonder na die algemeen, “inside out”, sien ons waarop die ‘profetiese handeling’ ten diepste dui.

Teen die bostaande agtergrond is die definiëring van ‘profetiese handeling’ in die konteks tog besonders nuttig en insiggewend. Wat hy hiermee bedoel, asook nie bedoel nie, maak hy weer opnuut duidelik aan ons. Inleidend stel hy dat ‘profetiese handeling’ is die volgende:

“[A]n action based on perception into the meaning of the current events, relationships and forms both of its own history and that of the world around in their positive and negative connexion to the imminent kingdom of God attested by it and therefore in their significance for the concrete form of this witness” (IV/3, 895).

In die bevryding van huilsgeskiedenis na heilsgeskiedenis, is die getuienis daarvan nie net uitgaande nie, maar ook helder en lewend. Wat ons hierin “inlees” – en eintlik herroep op grond van die groter bespreking tot en met hier – is veral duidelik in die fyn-skrif teks wat volg:

“Prophecy rests on a *special apprehension* and consists in a *special declaration* of the Word of God that *is continually spoken in His work*, namely, in *the history of His people and the world as directed by Him*. It rests on a special apprehension and consists in a special declaration of the Word in which God *does not replace, amplify nor supersede what He has said once and for all* in the establishment of the covenant, but in which *He does repeat and confirm it at a given time with a new clarity* and in a way which *demand new attention and obedience*” (IV/3, 895) [Klem – ML].

Self al is bogenoemde aanhalings om die profetiese mee te omskryf reeds ’n mondvul, is alles hiermee nog nie gesê nie. Die bostaande word verder opgevolg deur ook die belangrikheid van *doelbewuste beweging en bestemming* aan die profetiese handeling te beklemtoon. Die teks noem by name ook die volgende:

“[It] *moves* in and from its present into the future, *not arbitrarily nor on the basis of analyses*, prognostications and projects, *but in attention to the voice of its Lord* who is also the Lord of the world, *who repeats what He said when he called, established and commissioned it* in what now takes place within it and the world as spheres of His lordship” (IV/3, 895) [Klem – ML].

Dit is hierin duidelik dat Barth homself nie weerspreek in terme van wat die groter argument en bespreking tot en met hier na vore wou bring nie. Tog wonder ons nog steeds oor ons eerste gewaarwording aangaande die nodigheid om dit ook só in die besonder uit te sonder. Ons weet dit gaan oor die belangrike onderskeiding tussen die besondere en algemene, maar verwoord hy dit op dié punt ook self so? Barth doen dit inderdaad deur te wys dat die indirekte teenwoordigheid en dryf van ‘profetiese getuienis’ in die voorafgaande vorme ook nodig het om by name uitgesonder te word. Die aard van voorafgaande vorme soos ‘lofsang’, ‘gebed’, ‘prediking’, ‘pastorale sorg’, ‘diakonaat’, en selfs ‘evangelisasie’ en ‘sending’, kan tereg bevraagteken word indien hierdie element en vorm in die besonder nie teenwoordig is nie. Barth se basiese insig lui soos volg: “In other words, when the conflict between the Christian witness and the world comes to be unmistakably concentrated in this command to advance, and perhaps only so, it will become unavoidable and patent” (IV/3, 897). Of, nog skerper gestel:

“It is indeed a test of the genuineness of its ministry in every other function that in them too, in its preaching, prayer, diaconate, theology etc., its ministry should have this prophetic character regardless of the consequences, and that it should therefore attest this call to advance. Prophetic does not mean ecstatic, enthusiastic or violent. On the contrary, prophetic witness implies the sober disclosure of the sublime and exiting truth that two are not now five, as the crowds always think, but that in a new sense and with a new power they are still unexpectedly four” (IV/3, 897).

In die lig van die bogenoemde – hoe gefokus, verweef en bepalend profetiese handeling en getuienis is – kan ons tereg weer wonder oor die ironiese ‘relativering’ van die kerk in Barth se verstaan van die ‘Ware Getuie’. Barth se oënskynlike ‘relativering’ dui tog ooglopend op ’n veel eerder grondige en hoë verwagting wat gekoester word van die Christelike geloofsgemeenskap se teenwoordigheid/getuienis in die wêreld. In haar getuienistaak en diens aan die wêreld is dit nie ’n geval van byhou en bybly met die wêreld nie, maar met haar Heer, die ‘Ware Getuie’, wie onderweg is met die wêreld op die pad waarop Hy gekom het. Daarom kan daar nie sprake wees van die kerk en wêreld wie se paaie op een of ander tyd of rede skei nie, want Christus is in sy profetiese amp kruis beide se paaie, en is met ons (beide) onderweg na Sy bestemming. Wat van die kerk gevra en verwag word, is daarom om voor te loop *in-én-met-én-vir* die wêreld (saam met haar Heer). Dit het immers ’n besonderse en eiesoortige getuienis ontvang – keer op keer – om hier en nou bekend te maak. As die kerk nie wil voorloop *in-én-met-én-vir* die wêreld nie (maar net wil byhou en bybly by die wêreld en skares), dan moet kerk en wêreld se paaie dalk maar skei, sodat Hy die pad van die kerk “weer kan kruis” (en hul kan ontwaak uit die slaap). Nie ’n rustige kerk nie, want dit is dan van die verkeerde skyn; ’n skyn-kerk. Die kerk is eerder in Hom in ’n heilige onrus wat (regtig) skyn in Sý lig vir die wêreld. Barth verwag baie van die kerk, want daar is ’n lewende verwagting aangaande Jesus Christus, die Woord van God, wie die Lig vir die wêreld is. Soos Barth dit self stel op die punt:

“It is surely necessary that in every present the community should not only be engaged in fresh self-examination and self-amendment as *ecclesia semper reformanda*, but also that it should be at least a length or half-length ahead of the world, instead of far behind, in its awareness of the ‘signs of the times’ (Mt. 16:3) and its sending of things which must come to pass” (IV/3, 896).

Hiermee is die saak nog nie afgehandel nie. Dit is uiteraard belangrik, maar opmerklik nie die slotsom waarmee hierdie bespreking eindig nie. Die twaalfde en laaste vorm het dit om die diens en getuienis van ‘gevestigde gemeenskap’ (IV/3, 898). Die ‘Ware Getuie’ is ook die ‘Middelaar’ wie Sy versoeningswerk aan ons van-Self-*sprekend* bekendmaak. Inderdaad nie met die bedoeling dat ons dit nou self moet gaan bewerk nie (want dit is reeds ’n werklikheid), maar om van (*algaande* en *uitgaande*) te getuig. “[Fellowship] cannot be its [the church’s] act. But as this is its content, in sign at least it can certainly establish fellowship between men” (IV/3, 898).

Soos met die vorige vorme, is hierdie vorm ook fundamenteel en integraal tot die diens van die gemeenskap in die wêreld. Dit leef eenvoudig vanuit gemeenskap tot al groter wordende en dieper stigende gemeenskap met mense in die wêreld. Teen die agtergrond van die gedagtegang met die voorafgaande vorme se beskrywings, hoor ons die volgende: “Yet in no form nor function is its ministry rightly performed unless it aims at unity even in separation and peace in conflict, and therefore unless its performance results in the visible emergence and operation of new and true and fruitful and lasting fellowship between men” (IV/3, 899). Die belofte van die versoening omsluit die geloofsgemeenskap se getuienis op alle kante en fronte. Vervolgens is Barth uitgesproke en uiteraard afwysend oor ‘nasionalisme’, ‘rasse-ideologie’, ‘absolute kulturele verskille’, en ‘ekonomiese klasse-onderskeidings’ wat een of ander houvas kan kry op die kerk se geloofwaardigheid en getuienis as ’n *geloofsgemeenskap* (en *geloofsgemeenskap*). Byvoorbeeld, soos te hore in die volgende:

“A Church whose members sought to regard and conduct themselves first and decisively as members of their own nation and only then as Christians, i.e., a national Church in the strict and serious sense, would necessarily be a sick Church, since it would resist the witness to the fellowship of all nations, not helping to achieve this but making it if anything more difficult. The community which is true to its witness, while it does not question its particular membership of and responsibility to this or that nation, recognises the primacy of its own citizenship over all others, and *eo ipso* is not merely one of the uniting factors in the common life of humanity, but *the* such factor” (IV/3, 899).

Barth verwag allermins min van die Christelike geloofsgemeenskap se getuienis in die wêreld, intendeel. Dit is (nog steeds net so) vreemd, sonder om te ontaard in vervreemding, intendeel.

’n Profeties-Christelike Perspektief: ‘Om te Hoop’

Om verskeie redes is ons laaste Paragraaf, “The Holy Spirit and Christian Hope” (§ 73), die kortste van al die paragrawe in die versoeningsleer. Toegegee, die bespreking oor die ‘geloof’ (§ 63), anders as die bespreking oor die ‘liefde’ (§ 72.3), was ook net só kort. Siende Barth reeds in die propektus van die versoeningsleer waarna ons in die vorige hoofstuk gekyk het, hoop bespreek het, is die betreklike kort lengte van die bespreking deels “te verwagte”. Tog

bly dit belangrik om die beskrywing ook hierin noukeurig na te gaan. Die Christen-individu is nie net ter sake onder die objektiewe genade en heil nie (soteriologie van regverdigmaking, heiligmaking, en roeping), maar ook ter sprake onder die subjektiewe genade van geloof, liefde, en hoop. (Beter gestel, en meer tegnies korrek, is die regverdiging en heiliging ter sake, en roeping ter sprake; en vervolgens geloof en liefde ter sake, en hoop nou weer ter sprake. Waar en wanneer ook al, altyd verteenwoordigend – en veral sprekend – van die geheel.) Die laaste saak oor die subjektiewe genade van die hoop word met ander woorde allermens ontken, uitgesluit óf verwaarloos deur Barth. Ook hierdie tema, gedagtig aan wat ons sover gehoor het, is ’n integrale deel van die beskrywing tot en met hier. Wat met die aanvang van die versoeningsleer onder hierdie vorm in die Christologie ingelei is, is nog nie klaar nie. Dié weg gaan inderwaarheid ook deur onder meer pneumatologie en ekklesiologie, tot en met uiteindelik hier by die individu, en die tema van ‘hoop’.

Gegewe die vloei en verweefdheid van Barth se gedagtegang, kan ons beide herhaling en bevestiging van voorafgaande insigte te wagte wees, asook verdere verheldering en bekendmaking van wat die profetiese amp van Christus vir ons onder hierdie tema inhou. Voorts is die artikulering van die twee onderafdelings se noemers tegelykertyd opmerklik herkenbaar. Vervolgens meer oor wat “The Subject of Hope and Hope” (§ 73.1) deurvoer aangaande Jesus Christus die ‘Ware Profeet’. Die opmerklike herkenbaarheid van die tema het uiteraard te make met Jesus Christus in sy profetiese amp wie nie net die inhoud (openbaring) van die versoeningsleer “het” nie, maar ook by name vir ons openbaar. Kenmerkend begin Barth byvoorbeeld met ’n formulering soos “As He is life in His death, so is He light in His resurrection” (IV/3, 902). Of, dan nog duideliker: “He is the One who accomplishes not only the reconciliation of the world to God accomplished in Him, but also its revelation” (IV/3, 902). Die sekerheid hiervan is allesbehalwe ’n statiese aangeleentheid, maar ’n dinamiese beweging waarin ons (in die ruimste sin denkbaar) onderweg is na ’n doelbewuste bestemming. Byvoorbeeld: “We anticipate our answers by stating at once that this is not only made possible but actually achieved as Jesus Christ causes the Christian to become a man who may stride towards his future in hope in Him” (IV/3, 902).

Die eerste voor die handliggende saak is natuurlik om duidelik te maak wat ons met ‘Christelike hoop’ bedoel, en veral watter beduidende betekenis aangaande die profetiese amp hierin te hore is. Ontdekkings aangaande beide is vanuit die staanspoor voorop:

“Its final and decisive basis lies in the fact that *the prophetic action of Jesus Christ*, and therefore *the revelation* of the name of God already hallowed, [...], and therefore the revelation of the man *already justified and sanctified in Him*, while *complete in itself*, is only *moving towards its fulfilment*, i.e., *not an amplification or transcending of its content or declaration*, which is neither necessary nor possible, but to a supremely radical *alteration and extension* of the mode and manner and form of its occurrence” (IV/3, 903) [Klem – ML].

Bogenoemde is belangrike kommentaar op die vroeëre bespreking in “The promise of the Spirit” (§ 69.4.) waarin ons tussenin-tyd (die tyd tussen die tweede en derde *parousia*) aan die lig gekom het. Barth herroep ons kennis van wat ‘aangekondig’ is in die opstanding, ‘verklaar’ is in die uitstoring van die Gees, en nou in afwagting nog ‘gespreek’ moet word in die derde en finale koms. Die verbandlegging hier tussen die profetiese en hoop dui daarop dat “His prophetic work has powerfully *commenced* and *continues*, but is not yet *completed*” (IV/3, 903)

[Klem – ML]. Die tergende vraag wat dit onder meer voortbring, is byvoorbeeld: “To what extent can and will the grace of God be addressed to him to-morrow as it was yesterday and to-day?” (IV/3, 905). Meer nog, gegewe die strydende aard van die Christelike lewe, met (skynbare) teenstrydighede, is die vraag soveel te meer wat hierdie ‘gister’ ook vir ‘vandag’ en (veral) ‘môre’ inhou. Hierop antwoord Barth konsekwent en beslissend: “His future as a Christian is in no sense open, neutral and therefore divided. Hence his expectation for the future, in spite of appearances to the contrary, cannot be one which vacillates between confidence and uncertainty, between calm and despair” (IV/3, 907). Vervolgens het Barth hoop dit nie om die teenstrydighede (van lig én duisternis, dag én skemerte, óf die skyn met ’n skaduwee) nie, maar veel eerder om strydende getuigenis aangaande die Lig as sodanig. Soos Barth dit stel: “What the man who hopes as a Christian expects is not twilight. It is not light and also shadow, good and also evil, salvation and also destruction. It is unequivocally and interruptedly light and good and salvation” (IV/3, 907-908).

Die tweede aspek om oor klarigheid te kry, is hoe Barth die verhouding tussen die ‘alreeds’ en ‘nog nie’ verstaan. Trouens, só gestel is nog nie duidelik genoeg nie, want vir Barth is dit ’n Christologiese “alreeds en tans” aan die een kant, en ’n Christologiese “nog nie” aan die ander kant (IV/3, 910). Twee sake is hierin vir hom veral van belang. Eerstens doen hy ’n beroep op die orde en inhoud van die drievoudige *parousia*; en tweedens belyn hy hiermee die een kant met die ander. Kort en kragtig gestel: “The commencement, continuation and consummation of His prophetic activity are all equal in this respect” (IV/3, 910). Vervolgens kan ons *onderskei* tussen wat “alreeds is” en “nog nie is nie”, maar ons kan dit nie skei of teenoor mekaar stel nie. Barth se punt is “unity in variety” waarmee hy wys op “only distinctions and not irreconcilable contradictions” (IV/3, 911). Gedagtig dat ons hier met die een subjektiewe genade omgaan, is die ‘hoop’ volkome insigself, en gevolglik nie sonder enige ‘liefde’ en ‘geloof’ nie. Wat waar is van die drieërlei amp in die algemeen, is ook waar op elke liewe invalshoek in die besonder waarna ons kyk. Dié basiese insig word opnuut weer uitgespel: “He cannot do any of these things without the others. Each is moved and sustained by the others” (IV/3, 911). Ons hoop in Hom wie kom, is immers onlosmaaklik verbind en verbonde aan Hom wie gekom het, en nou teenwoordig is. Of, uitgespel aan die hand van die drieërlei vorm van die versoeningsleer, sou ons kon verklaar:

“The case of *hope* is exactly the same as that of *faith* and *love*. It is not his Christian faith which justifies him, but *the One* in whom He may believe as his righteousness. Nor is it his Christian love which sanctifies him, but *the One* whom he may love as his holiness. He hopes, indeed, on the basis and in the power and righteousness and holiness of *the One* in whom he may believe and whom he may love. ... [Thus:] Even in its commencement and continuation His prophecy is secretly by very really full of completion. It is already the presence and pronouncement of His last Word. ... It moves irreversibly in the direction of His final coming” (IV/3, 914-915) [Klem – ML].

In kort, dit is klinkklaar dat Barth Christus as die inhoud én vorm, voorwerp én onderwerp, subjek én objek, van die één genade sien. Dit is die geval met die objektiewe genade (soteriologie), én met die subjektiewe genade (van die Christelike lewe). Jesus Christus is ons *hoop*, en ons hoop is *Jesus Christus*. En siende ons met Hom in Sy volheid te make het (en nie in stukke, dele of grade nie), is ons hoop ook nie gesetel in “wat nie is nie”, maar in “wat is”. Barth stel dit soos volg: “Nor is it that in hope the Christian anticipates that which he is not yet and does not yet have; it is rather that, hoping in Jesus Christ, he is anticipated by Him” (IV/3,

916). Ons bevind onself intussen in 'n tussentyd van versoening as 'n vervulde werklikheid en die uiteindelijke bestemde voleinding daarvan. “The One day is not yet a Now like the Then. His prophetic work still offers us the picture of a fragment which is certainly meaningful and pregnant with future but which calls for the completion lacking to it” (IV/3, 917). Enersyds weet ons ons is in 'n tussentyd, maar andersyds weet ons immers waarvandaan ons kom, waar ons onself bevind, en waarheen ons onderweg is. Die bestemming op dié bestemming, is op meervoudige wyses aan ons bekend.

Die waaragtigheid van ons hoop is vervolgens nie om die teenstrydighede draagliker te maak of selfs op te klaar nie, maar veel eerder ons te dryf in die stryd en konflik rondom die gebeure van die Woord. Hoop is hiervolgens nie optimisme wat rekening hou met bepaalde omstandigheidgetuienis nie, want dit is nie daarin gesetel nie, en word nog minder daardeur gevoed. Vervullings van die Woord is goed en wel, maar ons vind nie ons vreugde en sekerheid in die vrugte en resultate van die oes nie; of, omgekeerd weer verloor ons dit ook nie vanweë die gebrek aan resultate en vrug daarvan nie. Ons hoop is in Hom, en Hy is ons hoop. Ongeag waar ook al ons ons mag bevind, ons beskik oor 'n onwrikbare hoop. Die teks verskaf verskeie belangrike formulerings in die verband:

“He [the Christian] will thus not allow himself to be disturbed by questions of minorities or majorities, of success or failure, of the probable or more likely improbable progress of Christianity in the world. As a witness of Jesus Christ, he will simply do – and no more is required, though this is indeed required – that which he can do to proclaim the Gospel in his own age and place and circle, doing it with humility and good temper, but also with the resoluteness which corresponds to the great certainty of his hope in Jesus Christ. ... The only legitimate and meaningful answer to the question – and it is legitimate and convincing – is that he has the freedom to hope even in this conflict. ... It is not a matter of expecting that things will turn out better, or that sooner or later, if he makes a greater effort, he will resolve the conflict and thus become a more useful witness to Jesus Christ. Such expectation would not be Christian hope, and even at best it could lead only to illusory results, and to these not for long, let alone definitively. The real point is that he has the freedom to hope unconditionally and uninterruptedly for the coming of Jesus for the consummation of His revelation ... It is not required that he should be victorious in this fight. What is required that he should fight it honestly and resolutely. And power is given him to do this as he may hope in the true Victor” (IV/3, 919-920).

Die derde en laaste aspek wat in die gedeelte bespreek word, het te make met hoe ons ‘Christelike hoop’ en die ‘finale oordeel’ met mekaar verbind. Gedagtig aan wat ons reeds hierbo gesien het, kan ook hierdie “onsekerheid” met sekerheid en vreugde tegemoet gegaan word. Hy wie “nog kom om te oordeel”, is inderwaarheid Hy wie reeds gekom het, en teenwoordig is in die belofte van Sy Gees. “Not an unknown judge of fable, but He who is well-known to the Christian comes as Judge of the quick and the dead and therefore as his Judge” (IV/3, 922).

Intussen wag ons, maar dit is nie sonder 'n lewende en vreugdevolle verwagting nie. Die wag is gevul met verwagting. Só seker die stryd en ontberinge, só seker die gebeure en vreugde daaraan verbonde. Ons wag soos wagte wie weet die dag het gebreek; ons verwag niks (en Niemand) anders as dié dag nie. Ons hoop is in Hom, en Hy is ons hoop, en daarvan spreek en

getuig ons hoop. Die belofte van Christelike hoop is nie net verskans in Hom wie nóg kom nie, maar gegrond in Hom wie wás, en ís. Die belofte omsluit en omvou ons van alle kante. Of, nog beter gestel, die *belofte* van Christelike hoop *onttrek* en *deurkruis* die Christelike lewe. Dit maak van ons *uitgaande* Christenmense. Gegrond in Hom, bewegend in Hom, en bestem en bedoel vir Hom; dit is Christelike hoop. Al wat nou nog oorbly is om ook te luister na die kort, laaste en gepaste onderdeel ter bespreking, te wete “Life in Hope” (§ 73.2).

In drie kort punte verskaf Barth ’n goeie en gepaste opsomming tot die derde vorm van die versoeningsleer. Teen die agtergrond van die mees onlangse aksente hierbo – naamlik dat ons hoop in Hom is, en daarom nie dui op enige “obscure, or neutral, or ambivalent future” nie (IV/3, 929) – noem Barth dat ’n lewe van profetiese getuienis in hoop nóg privaat, nóg desperaat, en nóg in onself gesetel is. Die hoop is ’n publieke saak van openbare belang; met sekerheid gevul; en in God se beweging “gegrond”.

Soos ons gesien het, is die beurende aard van profetiese getuienis ’n manier op te wys dat die geloof, liefde, en hoop van die Christelike lewe nie onttrek of ontvlug van die lewe en wêreldgeskiedenis nie. Die eksodus van gister na ’n beloofde môre het dit nie net vandag oor vryheid as sodanig nie, maar bevryding. Dit gaan die toekoms al strydende en uitgaande tegemoet op grond van Hom wie met ons ís (in die breedste sin denkbaar). Konsekwent en vloeiend vanuit die lang bespreking tot en met hier, hoor ons Barth se stem helder en duidelik in die volgende:

“[I]n hope, as in faith and love, he is not acting for private ends and therefore in prosecution and propagation of a private cause. Religion is no doubt a private affair, but Christian existence, which is radically distinct from all religion, can never be the private affair of the Christian” (IV/3, 930).

As huilsgeskiedenis wat nou as heilsgeskiedenis *in-én-met-én-deur* die Woord geskryf word, kan ons Hom in vrymoedigheid hierin hoor en na-praat (gehoorsaam). Die punt is, wat waar is van my, en enige ander individuele gelowige, is ook waar – en van toepassing op – elke liewe ander mens. Hoop is met ons, en ons met Hoop, en dít getuig van al groter stigende en wordende gemeenskap met Hom. Hoop is *in-én-met-én-vir* die wêreld *bestem* en *bedoel*. “This event of revelation expected by him in hope will not be particular but universal” (IV/3, 931). In ’n selfs nóg duideliker formulering as hierbo, stel Barth sy verstaan van die Christus se profetiese amp vir teologie en kerk nou uitdruklik soos volg:

“This brings us to an insight which is decisive for the whole of this part of the doctrine of reconciliation which we now bring to a close, namely, that *per definitionem*, and therefore not incidentally nor subsequently but essentially and from the very first, in virtue of his special election in Jesus Christ to be a member of the people of God, the Christian is a witness of Jesus Christ, who as such is not engaged in a private enterprise, however beautiful, important or salutary, but lives and works in a public ministry. His calling is to service. It is calling to a ministry of witness to the Word of God which is directed not only to himself or a few but to all men. It is calling to the ministry of the divine Word concerning the work which God has done not merely for himself or a few but for all men. It is calling to attest Jesus Christ as the Saviour of the world who is also the great Prophet speaking to the world. It is calling to personal participation in the ministry of the Christian community sent into the world. The Christian is not only ordained to this function but instituted in it” (IV/3, 932).

Jesus Christus is die hoop vir die wêreld. Hoop in ons is gelyktydig ook hoop buite ons. Die hoop is gesetel in Hom, en Hy is hoop vir ons wêreld. “[H]e [the Christian] does not hope for his own sake, but for God’s sake and for the sake of the men to whom he is bound and pledged as one who believes and loves and therefore hopes as a Christian” (IV/3, 933). Die hoop wat rus in Hom, is vervolgens ook ’n bepaalde onrus in Hom. Ons wag in verwagting op Hom om te voltrek wat is, en daarom soos wagt wie wag op die Môreson, wag ons ook geroepe met ’n geheiligde en geregverdigde onrus. Hoop *skyn* met ander woorde (en nie die “skyn” van ’n hersenskim nie), sodat Hoop ons onrus ook laat ontwaak in gedeelde wagwoorde waarmee Hy alreeds (die) môre vir ons “nou” ontsluit. Hoop maak ons met ander woorde nie passief nie, maar aktief, bewegend, dinamies, gaande, en open-barend van sy bewerkte versoening is ons geskiedenis waarmee ons lewens geskryf kan word. Nog die kerk, en nog die Christen is relatief, inteendeel. “The Christian now can only wake up for others, for the sleeping Church and world around. He can only appear to them from time to time as watchman” (IV/3, 933).

Die tweede laaste aspek, en ten nouste verwant aan bogenoemde, is dat hoop (en Hoop) nie as die spreekwoordelike “laaste uitweg” gesien moet word nie. Die hoop spruit nie vanuit ’n bepaalde desperaatheid nie, en is ook nie in hopeloosheid gebore nie. Hoop leef *en* beef. Hoop is gaande. Dié beurende en verwagte aard van die hoop wat die Woord aan ons bekend maak, omskryf Barth treffend op die punt soos volg:

“If the sphere of the penultimate is left empty by pure hope of the ultimate, and is therefore made a place of hopelessness, there will exult and dance and triumph in it demons of the crassest because uncontrolled and undisciplined worldliness which has always proved to be the consequence of too rigidly eschatological versions of Christianity. Only a Christian hope which is strong in this sphere, too, is a match for these demons” (IV/3, 936).

Of, kort en kragtig, en juis meer speels op die spreekwoordelike “laaste uitweg”, is dit eintlik ’n geval van dat Hy is inderwaarheid, as die enige weg, ook dié lewe. “Just because the Christian hopes for the ultimate and definitive, he also hopes for the temporal and provisional” (IV/3, 938).

Laastens, die “Life in Hope”, is van-Sélf-*sprekend* ’n lewe “which derives from God” (IV/3, 939). Niks van die bogenoemde maak tog enige sin hiersonder nie. Die Christologiese fokus waarmee ons begin, eindig onomwonde met heenwysing na Hom, want Hy het immers die pas deurentyd bepaal. Wie in Christus leef, leef in hoop (IV/3, 940). Vanselfsprekend? Nee, maar vanweë hoop is dit van-Sélf-*sprekend*, en *beurend* na ’n “vanselfsprekende” toekoms met Hom.

Gevolgtrekking

Ons is weer terug by die begin, en die bepaalde spiraalbeweging waarin ons was, benodig nog 'n laaste tree. Talle van die vrae wat ons in die inleiding reg aan die begin van die studie gestel het, is stelselmatig en sistematies-teologies aangespreek, sodat ons nou kan saamvat, onself verder daarop kan verantwoord deur op bepaalde klinkklare antwoorde én nuwe ontluikende vrae te wys. Die tergende vrae wat tydens die aanvang na vore getree het, is mettertyd ontknoop, sodat ons (van) die goue drade kan saamvat en opnuut knoop, voor ons weer van die nuwe vrae begin verwoord en aanspreek.

Dit verg nie veel om die seismografiese trillinge en skuiwe in ons samelewing vroeg op tel en aan jou eie lyf te voel nie, en tog is dit allermens vanselfsprekend dat dít noodwendig sal gebeur; en meer nog, dat dít as sodanig die soort van “publieke teologie as profetiese teologie” gaan beskryf en kwalifiseer as komende van hierdie studie. Gedagtig aan hoe die inleiding die saak gestel het, is dit een ding om die bomme te hoor, maar tog 'n gans ander saak oor wat ons daarin hoor, en vervolgens laat hoor. Die vraag is nie óf ons dit hoor nie, maar hóé ons dit hoor; en of daar uiteraard nie meer te hore is as wat dikwels voorgegee word nie.

“Publieke teologie as profetiese teologie?” is 'n goeie vraag waarmee ons sulke soort van gewaarwordinge kan aanspreek, maar hoegenaamd nie in 'n *vanselfsprekende* sin nie. Die begrip “vanselfsprekend” was een van die sleutelkonsepte wat regdeur hierdie bespreking gereeld opgeduik het, en waarskynlik help om tot nuwe insigte te kom. Trouens, aan die begin was daar juis nie getalm om sulke los-en-vas (vanselfsprekende) verhoudings tussen publieke en profetiese teologie te ontmasker aangaande van die problematiek daaraan verbonde nie. Nog die soomlose gemak waarin beide saam in dieselfde asem genoem word, nog die polarisasie daartussen, nog die keuse vir die een óf die ander, nog die stryd van die een om die ander, en selfs nog uiteindelik die een *as* die ander, het ons om verskeie redes nie oortuig nie. Meer nog, beide die opvallende afwesigheid, en die opmerklik gebrekkige en/of vertekende lesings van Barth deur van die Suid-Afrikaanse (publieke/profetiese) teoloë, het onvermydelik daartoe gelei om opnuut weer te vra na Barth, en hom self te gaan lees. Die sentrale vraagstelling beteken uiteraard nie vir almal dieselfde nie, en buiten dat daar bepaalde keuses en uitsprake gemaak was in die proses, het nie enige van hul uiteindelik “vanselfsprekend” bevredig nie.

By Barth leer ons om fyn onderskeidings te tref. Om die tekens van die tye te lees, die bomme te hoor (en reg te interpreteer), het aldus Barth, alles daarmee te make, en tog ook *sowaar* niks daarmee te make nie. Hoe om hierdie paradoks klein te kry en selfs te koester, is waarskynlik deur te reageer op die gereelde voorkoms van die begrip “vanselfsprekend” in hierdie studie, en veral soos ons dit uiteindelik by Barth sou leer ken. Dit is nie ooglopend en direk afkomstig van Barth nie, en tog kristalliseer dit al duideliker soos ons bespreking verloop het. Die bepaalde vraagstelling en lees van hom het ons gehelp om al meer hiermee te begin speel. Ek wil glo dit is 'n nuttige onderskeiding en begrip om ons te help as 'n kortbegrip vir wat Barth nou eintlik met ons vraagstelling van publieke teologie as profetiese teologie onder meer bedoel. By Barth is die stelling “publieke teologie as profetiese teologie” ten nouste verbonde, en tog nie soomloos en vanselfsprekend nie. Dit is nie vanselfsprekend nie, maar van-Sélf-sprekend. Wie “vanselfsprekend” is, is nie ons nie, maar Jesus Christus. Bygesê, dan ook nie só gespel en geskryf nie, want as begrip, in hierdie konteks, word dié woord/Woord “van-self-

sprekend” as “van-Sélf-*sprekend*” gespel. Hiermee bedoel ons die oorsprong, inhoud, en fokus is nie (in) óns nie, maar (in en met) Jesus Christus (onderweg). Die begin en einde van “publieke teologie as profetiese teologie” is nie óns nie, maar die Drie-enige God, soos geopenbaar in Jesus Christus. Die eintlike beoefenaar en pasaangeër van “publieke teologie as profetiese teologie” is nie óns (die publieke en/of profetiese teoloë) nie, maar Hý wie die enige Profeet is, die ‘Ware Getuie’. Slegs in dié Lig, in die lig van Hóm, is daar sprake van ons as “publieke teoloë as profetiese teoloë”. Tegelykertyd afgelei van Hóm, en heenwysend na Hóm, kan dit hoegenaamd wees.

Dit is egter maar nog net die begin van wat alles vir ons skuil in die betekenisvolle en onderskeidende begrip van “van-Sélf-*sprekend*”. Verskeie sake is hier van belang wat in verskillende rigtings slaan. Enersyds wil dit die aksent, fokus en inisiatief in Jesus Christus self nog sterker beklemtoon as wat ons vroeër in Barth se werk teëkom. Andersyds wil dit die mens opnuut betrek, insluit, en deelnemend maak aan die voorafgaande sin. Die aksent op Christus is nie om ons te minag nie, inteendeel. Die “radikalisering” van Jesus Christus as die (enigste) ‘Ware Getuie’ het juis ten doel om nie die mens te oordonder en oorweldig nie, maar na vore te bring en te bemagtig. Die “versoeningsleer” was immers aanvanklik bedoel as die “vervulde verbondsleer”. Jesus Christus se vervulling van die verbond bring juis ’n asimmetriese verbondenheid na vore. Die aksent op Jesus Christus ontsluit juis menslike handeling (“agency”). Met die aksent op Jesus wie vir Homself (kan) spreek, is dit nie om ons uit te sluit nie, maar juis ’n aanspreek van ons; ’n spreke en Spreker vír en tót en mét ons. Die ‘Ware Getuie’ spreek ons aan tot dienooreenkomstige getuienis. Hy wie spreek, spreek ons aan, sodat ons ook nou kan na-spreek. Alles wat met ander woorde gesê kan word, is volgens Barth eintlik reeds gesê, wat uiteraard om verdere kommentaar en verheldering vra.

Dit is presies op die punt dat die begrip “van-Sélf-*sprekend*” ons help om diepere nuanses en ontwikkelinge in Barth se antwoord op ons vraagstelling nog meer in te sien. Hier is dit belangrik om die konteks en bepaalde agtergrond en ontwikkelinge van die versoeningsleer ingedagte te hou. Trouens, nie net CD IV/1-3 nie, maar ook die CD as sodanig. Wanneer Barth met die CD begin, dan is dit vir hom van kardinale belang om te wys dat die inhoud van die openbaring in Jesus Christus gesetel is. Jesus Christus, die enige Woord van God, is God se openbaring aan ons. Jesus Christus wil God se openbaring, die Woord van God, aan ons openbaar, en omgekeerd. In die versoeningsleer bevestig Barth hierdie insig opnuut wanneer hy daarop wys hoe die eerste twee vorme van die versoeningsleer, die priesterlike en koninklike ampte in IV/1-2, die versoening inhoudelik volledig vir en sonder ons bewerk het. Nogmaals, Jesus Christus is die inhoud van God se openbaring aan ons. Om dít dan nog verder te neem, en opnuut te onderstreep, gaan Barth voort in die derde deel van die versoeningsleer (die profetiese amp in IV/3), en wys dat Jesus Christus nie net die versoening reeds vir ons bewerk het nie, maar terselfdertyd ook aan ons openbaar deur Homself van-Sélf só te laat spreek tot ons. Daar is ’n voortgaande dinamika en ontwikkeling – selfs “mutasie” en “improvisasie” as ons dít dan nou moet sê, veral teen die agtergrond van die verhaal in hoofstuk een – wat hier na vore tree. Anders gestel: Barth gryp en keer nie terug op ou geykte idees en frases nie, maar laat die gebeure van die Woord ons voorgaan en voortlei tot nuwe sprake en spreke wat nie weersprek nie. Publieke teologie as profetiese teologie het dit “met ander woorde” nie net oor Hóm soseer nie, maar nog soveel te meer as die “van-Sélf-*sprekende*” openbaring. Dit is die lewende en gebeurende Woord. Hý is die ‘Ware Getuie’. Kortom, een Evangelie in vier

getuienisse, vertaal in 'n versoeningsleer met drie vorme. Sprekend van 'n volronde Waarheid en veelkantige nuanses waarmee ons te make het in ons sentrale vraagstelling.

Publieke teologie as profetiese teologie is dus nie spekulatief en abstrak, of blote sosiale en politieke kommentaar en kritiek nie, maar konkreet, helder, verliggend, histories, en persoonlik sprekend vir ons in Jesus Christus. Dié werklikheid het Hy nie in stukke, dele of grade bewerkstellig nie, maar volkome. In elkeen van die vorme is dit volkome, wetende dit is kennelik onlosmaaklik verweef en verbonde aan die ander vorme. Daar is nie gapings of kortsluitings wat nog bewerk of gevul moet word nie. Nie deur Hom nie, en ook nog minder deur ons. Dit het Hy gedoen, en is Hy; en wie Hy is, dóén Hy ook nou deur Homself van-Sélf aan ons bekend te maak. Hy is die Waarheid. Hy is nie net die inhoud/spreke daarvan nie, maar ook dié Spreker (Verkondiger en 'Ware Getuie') daarvan. Hy gee ook aan die inhoud van die Woord klank én beweging. Hy is inderwaarheid die lewende Woord van God. Dít, in kort, is wat met die begrip "*van-Sélf-sprekend*" na vore tree en onder meer bedoel word. Só is dit *bestem*. Die Woord is gebeure; en die "*story is His-story*", sodat "*His-story*" niks anders kan wees as ons "*history*" nie. Anders gestel: Die geskiedenis is nou met dié 'Ware Getuie' "*once and for all*" in perspektief, want dit lees nie meer as die geskeidenes, die geskiedenis, of nog ons huilgeskiedenis nie, maar veel eerder as ons heilsgeskiedenis. Die Profeet openbaar die versoening as werklikheid deur te bekend te maak wat "*is*" (en daarom wat ook nie meer "*is*" nie, en gevolglik op gronde van dié "*is*" ook kan en sal wees). Jesus Christus in Sy profetiese amp, maak dit wat Hy bewerk het op die priesterlike en koninklike weg, aan ons *van-Sélf-sprekend* bekend, en kennelik is die kerk getuigend hiervan sodat die wêreld ook kan weet wie ons is in Hom.

Voordat ons onmiddellik oorgaan tot 'n tweede en nou verwante insig aan die bogenoemde, is dit belangrik om te noem dat "*publieke teologie as profetiese teologie*" nie begin en eindig by ons nie. Die vraag en die antwoord is nie in óns hande nie, word nie deur ons bevat nie, bedoelende dit word nie deur ons bewerk, geïnisieer, geïnspireer, gekomplimenteer, aangevul, voortgesit, afgerond, of voltooi nie. Trouens, dit word selfs nie eers deur ons gedoen nie. Verstaan ons reg: Ons doen dit (ook), maar ons is nie die bepalende faktor nie. Dit gebeur nie na aanleiding van ons bepalings, bedoelings, en bestemmings nie. Dit is veel eerder reeds vir ons gedoen, en word nou met ons gedoen. Ons geskiedenis is ver-ander, en nou is dit vir-ander, sou ons kon sê. Daarom is "*publieke teologie as profetiese teologie*" nie "*vanselfsprekend*" nie, maar *van-Sélf-sprekend*. Alles wat gesê kan word, kon gebeur, kon plaasvind, het volgens Barth reeds plaasgevind. Ons roeping en verantwoordelikheid is om God hierin so getrou as moontlik – luisterend en navolgend, ontvanklik en gehoorsaam, moedig en strydend – na te praat op die weg. Dié weg is die waarheid en die lewe. Nie met aktivisme, moralisme of piëtisme nie, maar met genade-op-genade-op-genade. Ons taak en diens in publieke teologie as profetiese teologie is om God se "*van-Sélf-sprekende*" getuies te wees *in-én-met-én-vir* die wêreld. Die versoeningsleer het dit om die vervulde verbondsleer waarin ons waarlik as mense in die vorm van getuies van dié God tot ons volle sinne en reg kom. In publieke teologie as profetiese teologie by Barth word ons waarlik bevry van vanselfsprekendheid en self-verantwoordbaarheid. Publieke teologie as profetiese teologie, aldus Barth, is nie godsdienstige aktivisme, motiveringspraatjies en bepaalde religieuse vroomheid nie, of selfs ontvlugting en ontrekking vanuit die wêreld en openbare lewe deur onder die profetiese allerlei esoteriese toekomsvisies en voorspellings op te tower nie, maar veel eerder konkrete en vreugdevolle getuienis aangaande die gevangenisskap waarvan ons by name bevry is. Waar ons in die eerste

hoofstuk oor die Suid-Afrikaanse verhaal soms sou wonder oor bepaalde teologiese grammatika en verbeelding, help Barth ons beslis om 'n besonderse soort van teologiese woordeskaf en nuanse aan te leer. Ons is nie op ons eie verbeelding en vermoëns oorgelaat nie, want in Christus leer ons juis wát 'n verbeeldingryke en vermoënde lewe waaragtig beteken.

Bogenoemde is 'n ontsettende belangrike punt in die sin dat dit help om die deur te sluit vir allerlei gewilde vorms van natuurlike teologie wat skynbaar nog met ons is – soos byvoorbeeld piëtisme, moralisme, godsdienstige aktivisme, politiek-korrekte kommentaar, sosiale kritiek – én waarin 'n bepaalde soort van publiek teologie maklik in kan ontaard. Buiten dat ons nie aan onself oorgelaat is nie, en dié “publieke teologie as profetiese teologie” wat ons by Barth leer ken nie by ons begin en eindig nie, getuig hierdie waardevolle insig ook van dié van-Sélf-sprekende wie die oënskynlik geslote hemelruim vir ons ontsluit, nuwe horisonne openbaar en versmelt, deur Homself vór ons (en daarom ook mét ons) bekend te maak in die “naakte” openbare domein.

Die geskiedenis herhaal homself dalk nie noodwendig nie, maar rym beslis wanneer ons met Barth se insigte opnuut bepaalde blindes en leemtes in ander soortgelyke kontemporêre diskoerse raaksien, én teologies daarmee probeer omgaan. Byvoorbeeld, wanneer die gewilde missionale teologie diskoers in baie gevalle hulself beroep op Barth en die *missio Dei* (wat hy immers nooit gesê of gemunt het nie), is dit al te dikwels maar eintlik net 'n front waarmee natuurlike teologie bedek en versteek word. Bogenoemde help ons onsaglik baie om van die valse fasades wat in die naam van Barth opgerig word, te ontmasker vir die holte wat dit voorstel. Daar is uiteraard beduidende stemme van missionale teologie en ekklesiologie wat hul nie hieraan skuldig maak nie, maar dit is waarskynlik nog nie die reël nie. Barth se ekklesiologie (veral vanuit die versoeningsleer, maar ook beslis wyer in beroep op ander vroeëre tekste van hom) moet ewenwel as 'n missionale teologie en ekklesiologie bekendstaan, mits ons dit dan hoor in die “van-Sélf-sprekende” sin van hierbo. Die kritieke insig in die opsig is juis om dit wat ons in die beantwoording van ons vraag geleer het, konsekwent en deurgetrek só te laat spreek (deur konstant aangespreek te word). Met ander woorde, die sending van die gemeenskap onder die profetiese amp verteenwoordig nie 'n wending en keer na die wêreld nie, maar is immers reeds van meet af daar gewees; ja reeds in die Godsleer se uitverkiesingsleer. Die wending en keer na die wêreld is veel groter en omvangryk as wat ons dink, want dit gaan ons immers lank vooraf. Dit is so *bestem* en *bedoel*; dit is beduidende (publieke) teologie. Missionale teologie is nie 'n tweede, volgende, of gedeeltelike stap in die *missio Trinitatis* (in plaas van *missio Dei*) nie, maar een enkele beweging in meervoudige gestaltes. Nogmaals, dit is nie “van-self-sprekend” nie, maar “van-Sélf-sprekend”. Missionale teologie wat nie deur Christologie én Pneumatologie geïnformeer en gedryf word nie, is 'n kontradiksie in terme.

Dit is uiteraard nie die enigste verwante velde waarmee ons met ons insigte kritieke bydraes kan lewer nie. Barth se stem en bydrae vir die homiletiek is vir té lank verdag gemaak en verteken met redes en wyses wat nie water hou nie. Dit mag byvoorbeeld fassinerend wees om te wys hoe hierdie van-Sélf-sprekende Woord by Barth wat immer gebeur, met die gerekende Suid-Afrikaanse homileet en praktiese teoloog, Johan Cilliers, in 'n krities-konstruktiewe gesprek verkeer oor die soort van “genade op genade op genade” waaroor beide dit het. Daar is die onmiddellike “aanknopingspunt” (!) tussen hulle aangaande die belangrikheid van “stem”, “veelstemmigheid”, en “instemming”. Cilliers se inleidende homiletiese teorie oor die lewende stem van die Evangelie en Barth se van-Sélf-sprekende Woord kan vir 'n baie interessante en onderhoudende gesprek sorg. Meer nog, dit is veral Cilliers se jongste trilogie

oor die genade waarmee ons komende van Barth, die gesprek nog verder sou kon voer. Wanneer Cilliers byvoorbeeld dit in sy jongste werke het oor ruimte en tyd van prediking en genade, dan kan ek nie help om nie te dink aan die wyses waarop Barth tyd en ruimte aangespreek het met die tydige-*en*-tydelike-*en*-bestemde beweging van die Woord in die versoeningsleer nie. Anders gestel: Indien ons regtig teologies wil nadink oor die “van-Sélf-sprekende” Woord in ons ruimte en tyd, dan bied Barth se antwoord op “publieke teologie as profetiese” (CD IV/3) ’n besonders ryk teologiese verbeelding om die soort van gesprek – en veral prediking – nog heelwat verder te voer.

Die verwysing na Cilliers se werk noodsaak eintlik dat ons ook op die tweede nou verwante insig aan die “van-Sélf-sprekende” Woord sal wys, naamlik dat dit terselfdertyd ook *gebeur*. Barth se antwoord op publieke teologie as profetiese teologie het dit nie net om die Woord as gebeure nie (spreekende inhoud), maar ook veral oor die *voortgaande* en *gebeurende* aard daarvan in en deur die geskiedenis (lewende en bewegende inhoud). “His-story” is ons geskiedenis; en die heilgeskiedenis is vir die huijgeskiedenis. Bogenoemde van-Sélf-sprekende Woord dui in hierdie opsig en konteks op die vanselfsprekende verband en verbondenheid tussen Sy én (by implikasie ook) ons bestemming en bedoeling. Hy wie is, was, en kom, is volledig belyn met mekaar, sodat ons niks en niemand anders hoef te verwag en/of te vrees as Sy beloftevolle toekoms nie (op grond van die vooraf-*gaande*). Dit maak ons as Sy getuies dan ook “gaande” in meer as een opsig. Enersyds profeties as beurend, bewegend, strydend, in konflik getuigend én gaande onderweg na ons bestemming, maar terselfdertyd ook in en met vreugde en belofte gevul oor die Ja wie triomfeer oor die Nee – Jesus Christus, die ‘Ware Getuie’ as Oorwinnaar – en daarom werklik en waaragtig uitgaande. Ons is gaande in beweging en in klank aangaande die Evangelie. Gaande in toon en tree. Opbeurende gebeure. Dit gaan nie net oor vryheid nie, maar is (insigself) bevrydend wat (juis) nie onttrek en ontvlug van die wêreld nie, intendeel.

Daarom skuil en kruip Barth se publieke teologie as profetiese teologie ook nie weg in die waarheid nie, want dit is immers wat die valsheid en die veroordelende leuen sou doen. Getuie is aangaande die Waarheid is uitgaande. Vervolgens kan ons eintlik nie meer dink in terme van “keer” en “wending” na “binne” en/of na “buite” nie. Ons kan dit onderskei, maar allermens skei. Ons kan dit onderskei, mits ons nie verstaan dat ons hier met ’n keuse (of fases, frases, dele, stappe) te make het nie. Sulke taal is misleidend omdat dit moontlik die indruk sou kon skep dat daar iewers ’n verandering in rigting plaasgevind het, of ’n ander stuurman aan boord kom (of nog op wal staan). Ons kan hierdie terme slegs só onderskei en gebruik indien ons besef die trajek is een-en-dieselfde onafgeslote beweging. Weliswaar nie liniêr, chronologies, hiërargies, en/of een dimensioneel nie, maar op dinamiese drie-dimensionele wyse waarlik en waaragtig *gebeurend*.

Dit is – soos ons gesien het – van kardinale belang hoe ons die beweging op die skets van versoeningsleer in sy geheel voorstel. Die beweging is gelyktydig, en dan nie net van toepassing op die eerste twee vorme van die versoeningsleer nie. Die gelyktydige af en op beweging op die vertikale as is ’n integrale deel van die beurende beweging op die horisontale as onder die profetiese amp, en omgekeerd. Dit mag dalk onder CD IV/1-2 as ’n af-en-op beweging beskryf word tussen hemel en aarde, maar dit is tegelykertyd ook, soos gesien onder CD IV/3, ’n bekendmaking van Sy inbeweeg in die tyd en geskiedenis wat Hy (deur Sy Gees) besig is om te volvoer tot by die voleinding.

Daar is in die voorafgaande stof waarskynlik meer as genoeg wat ons oortuig dat Barth op die vraag na publieke teologie as profetiese teologie 'n beduidende antwoord gee. Myns insiens is die taak van die opdrag wat ons onderneem het, en van die insigte wat ons ook in die proses ontdek het, nie van so 'n aard om alles volkome en behoorlik, hier en nou, uit te spel nie. So 'n afgeronde sisteem met uitgeputte insigte en laaste finale woorde, sal die verkeerde indruk skep van wat ons nou eintlik onderneem en ontdek het in die proses. Let wel, dit beteken nie ons het nie belangrike insigte en gevolgtrekkings om na vore te bring nie; intendeel, die bogenoemde wys tog duidelik en beduidend daarop. Die vraag is nie of dit alles is nie, maar of dit duidelik is, en van die belangrikstes is; en uiteraard oortuig, of nie. Enersyds wil ons heimlik so glo (tot verdere kennisgewing), en andersyds ook wys daar is nog hope potensiaal en insigte wat skuilgaan in die voorafgaande hoofstukke, en mettertyd “met ander woorde” gesê sou kon word.

Daarom, soos ons die einde nader, vra ons opdrag, en selfs ons spesifieke vraagstelling, dat ons nie net wys op ons moontlike bydrae en antwoorde nie, maar ook op die leemtes, gebreke, en nog (nuwe) onbeantwoorde vrae wat in die proses na vore getree het. Buiten die gesprekke met van die ander nou verwante kontemporêre diskoerse soos missionale teologie, of dissiplines soos homiletiek (en veral “profetiese prediking”), en bepaalde kollegas se werk in die verband, is daar verskeie ander diskoerse, dissiplines, en individuele teoloë se werk met wie Barth op bepaalde temas, aksente en bydraes graag in gesprek sou kon tree. Dit is tog vanselfsprekend, mits ons bogenoemde “sample & pocket of conclusions” oortuig, dat daar nog hope potensiaal skuil om verder ontgin te word soos ons gesprekke met ander temas, velde, kollegas, inisieer en deurvoer. Dit egter daar gelaat.

Die dieper en meer beduidende vraag is waar en hoe het ons waarskynlik in gebreke gebly om nóg voller te antwoord op ons vraag. Watter soort van besprekingsmoontlikhede het nie gerealiseer nie? Watter vrae het langs die weg opgeduik sonder die nodige aanspreek en beantwoording daarvan? Uiteraard verskeie. Ons sou byvoorbeeld in die bespeking van IV/3 miskien meer kruisverwysings (en veral dwarsverwysings) kon aanbring aangaande die verweefdheid met die voorafgaande bande in IV/1-2. Alhoewel daar tekens daarvan is, is dit maar nog baie oppervlakkig gedoen. Meer kan en moet beslis nog gebeur in die verband. In 'n nouer afbakening en fokus op bepaalde aspekte (loci's) in die leer vorentoe, sal dit 'n ononderhandelbare vereiste wees om mee rekening te hou. Anders gestel: Waar 'n bepaalde deel in die versoeningsleer geplaas is, maak saak in die sin van wat omring dit aan alle kante en fronte. Nie net in die sin van wat gaan dit vooraf, en wat volg dit op nie, maar ook wat skuil in die flanke, aan die linker- en regterkante. Hierdie verweefdheid en lewende (beurende) beweging van die teks, maak van so 'n lesing 'n hoogs aanbevole insig om van kennis te neem. Die versoeningsleer se struktuur by Barth wil op anatomiese wyse op 'n vol panorama wys. Dit wys op die oop hemelruim waaronder die openbare lewe staan, en die verskuiwende horisonne wat ons beurend betree saam met Hom. Of, nog beter gestel: Gegewe die eiesoortige gebeurlikheid van die Woord in die versoeningsleer, wil dit kruis-en-dwars gelees word, en byhou met die skuiwende en strydende Middelaar. Om dit egter deurgaans, van voor tot agter te doen, is egter 'n reuse taak wat buite die onmiddellike moontlikhede van hierdie studie geval het. In kort: Ek is deeglik bewus van hierdie insig en bepaalde “vereiste”, want publieke teologie as profetiese teologie staan nie los van die “voorafgaande” (of dalk beter, “verstrengelde”, alhoewel dit ook kan mislei) bande en vorme van die versoeningsleer nie. Nog

beter gestel: “Publieke teologie as profetiese teologie” sluit die priesterlike en koninklike ampte allermens uit; intendeel, die profetiese maak dit juis bekend. ’n Antenna hiervoor het die studie tog getoon, sodat dit met vrug op ’n nouer afgebakende fokus (en skaal) sou kon plaasvind. Daar is hope potensiaal in die verband.

Bogenoemde insig is terdeë waardevol, want die indruk is juis dat talle van die einste nouer (en hoogs gerespekteerde) afgebakende studies – byvoorbeeld oor die versoeningsleer se ekklesiologie – moontlik onvoldoende rekening hou met die bepaalde wyses waarop die drieërlei amp tradisie, en dan konkreet die hoofopskrifte aan die onderskeie drie vorme van die leer, ’n veel meer beduidende rol vervul in sulke besprekings as wat dikwels aangedui word. Let wel, nie as die punt en doel opsigself nie, maar as getuigenis wat wil heenwys op die groter volheid en beurende eenheid waarmee ons hier te make het. Net soos ons dit hier aksentueer, net só is dit ten einde ook relatief, want die fokus (heenwysing en getuigenis) is ten einde nie die “profetiese teologie, en/of/as publieke teologie nie”, maar tog die ‘Ware Getuie’. ’n Sensitiwiteit vir beide die groter geheel as die kleiner besonderhede, is van onskatbare waarde.

Wat van meer sekondêre literatuur te betrek in die uitleg met nodige kommentaar tydens die bespreking van hoofstuk vier? Die beginsel hier ter sprake stem grotendeels ooreen by die voorafgaande punt aangaande die verwysings na die vorige twee vorme in die versoeningsleer. Dit is nie asof sekondêre literatuur afwesig is in hierdie studie nie. ’n Groot deel van die relevante sekondêre literatuur wat ons goedsdiks sou kon inspan in die bespreking van hoofstuk vier, is grotendeels verteer en verwerk tydens die besprekings in hoofstukke twee en drie. Trouens, om eerlik te wees, die uitleg en kommentaar wat in hoofstuk vier lewer, is uiteraard van die vrug en gevolge van die voorafgaande hoofstukke se besprekings, en omgekeerd. Daarsonder sou dit heimlik tog nie moontlik gewees het om te doen wat ons gedoen het in hoofstuk vier, of enige van die ander hoofstukke nie. Meer nog, dit is alreeds ’n besonders lang bespreking in hoofstuk vier, wat met nóg bykomende sekondêre literatuur moontlik kontra-produktief kon raak. Dit beteken egter nie dit moenie gebeur nie. Trouens, in verdere studie hierna kan van bogenoemde insigte vanuit die daardie teks en lesing met vrug met ander kritiese sekondêre literatuur in gesprek tree. Nie net sal dit help om ons lesing verder te distilleer en aan groter kritiek te onderwerp nie, maar ook waarskynlik help om nog duidelik die gesprek met die Suid-Afrikaanse publieke teoloë weer verder op te neem in die nabye toekoms. Kortom, om die punt nog verder te staaf, kan ons eintlik nie die lees van die primêre teks en sekondêre literatuur met mekaar vergelyk nie. Dit is ’n cliché in Barth-kringe, maar die beste is en bly om Barth self te lees. “Blote omgang met net dié teks as sodanig”, was uiters bevredigend.

Daar is natuurlik ’n ooglopende “catch twenty two” verbonde aan bogenoemde, want dieselfde cliché is verseker ook op ons van toepassing. Die lees van die primêre teks hou meer belofte in as wat hierdie opsommende kommentaar vanuit ’n bepaalde perspektief ooit sal doen, en tog is die verwagting dat dit sal help om van die verskuilde betekenis in oorfloed te ontsluit vir verdere gespreksvoering en navorsing.

Hiermee verantwoord ek egter nog nie meeste van die moontlik kritiek teen die “afwesige” sekondêre literatuur nie. ’n Ooglopende leemte deur die ganse studie is die afwesigheid van belangrike navorsing vanuit die Duitse literatuur. Eerstens is dit uiteraard nie ’n geval van dat ek nie bewus is hiervan nie. Trouens, daar is tog geringe verwysings in die verband, maar ongelukkig niks meer as net dit nie (en dit is, erken ek ruitelik, ’n besliste gebrek en leemte aan die studie). Byvoorbeeld: ’n Paar algemene en belangrike werke wat (nog net) in Duits

beskikbaar is (vgl. Tietz 2018), is so in die verbygaan van kennisgeneem. Studies wie egter ook so omvattend en in-diepte op ons nou verwante vraag sou ingaan, en ook indringend met die primêre teks van IV/3 omgaan (vgl. Siller 2009), is ek met beperkte insig van bewus. Dit is egter darem ook nie asof ons met van die Engelse (Noord-Amerikaans, Britse, Suid-Afrikaanse) en Afrikaanse literatuur 'n bepaalde vertrouetheid en bekendheid mee getoon het nie. Bygesê, as ek deur Siller blaai, en selfs baie van die ander (gesaghebbende) Engelse bronne, is dit nie asof (belangrike) Suid-Afrikaanse bydraes (in Engels!) daarin verskyn nie, wat meer verklap van eersgenoemde as laasgenoemde. Hiermee verontskuldig en regverdig ek egter nie my eie tekortkominge nie, intendeel. Ek is bewus hiervan, en dit is kennelik 'n groter gedeelte uitdagings vir vele van ons.

Die gebreke, leemtes en bepaalde tekortkominge van die studie is hiermee nog nie klaar nie. Ons sou in die derde hoofstuk oor die drieërlei amp bespreking by Barth, beslis heelwat meer kon maak van hoe dit verbandhou en verskil van die tradisie; die klassieke tradisionele lesings daarvan byvoorbeeld by Calvyn en Schleiermacher, sowel as met die nuwe en meer kontemporêre voorstelle in die verband. Toegegee, ons het in die inleidende deel tot hoofstuk drie, in 'n bepaalde voetnota daarna verwys, maar dit kon (en moet hierna) beslis verder gaan.

Net só sou ons moontlik ook in die bespreking met Barth kon wonder of ons nie “te simpatiek” en “te naby” aan sy teks en gedagtegang leef nie. Anders gestel: Maak ons onself nie juis skuldig aan wat ons weet ons eintlik nie moet doen nie, bedoelende om Barth bloot te herhaal, te eggo, en as 'n Barthiaan voor te kom nie. Ons verweer en verantwoording hierop is tweërlei: Eerstens was die hooffokus gewees om hom so goed as moontlik te verstaan en weer te gee met die nodige kommentaar. Om self-krities reflekteer op die spieël wat ons vir onself voorhou van “te simpatiek” en “te naby”, moet ek “bieg” dat dié opmerking ook in 'n positiewe lig gestel kan word. Gee ons Barth getrou weer, met die nodige krediet en waardering vir wat die teks impliseer? Eggo ons hom nie net klakkeloos nie, maar gee ons verhelderende en bykomende kommentaar wat tog van die betekenismoontlikhede aan die teks (gedagtegang en argument) vir nuwe lesers ontsluit? Só gestel, beteken 'n “nabyheid” en “simpatie” tog iets konstruktief. Tweedens, dit is immers ook nie 'n geval dat ons onbewus is van die kritiek teen Barth op verskeie punte nie. Ons uitleg en kommentaar was juis om van die kritiek as misleidend en ongegrond uit te wys, sonder om noodwendig daarmee onself as apologete en advokaat vir Barth voor te doen. Tog bly dit 'n vraag of ons nie verder moes gegaan het, en meer krities met Barth self (en nie net sy kritici nie) moes wees nie. Byvoorbeeld, kon ons nie ook met Barth maar gemaak het soos ons met talle van die Suid-Afrikaanse stemme en bronne mee gehandel het nie? Ek glo die “ander kant” aan “after Barth” sou tegelykertyd kon kom, en ook nog kom, maar dit was nie hier en nou die hooffokus en bedoeling gewees nie. (Byvoorbeeld: Watter belofte en beperkinge is daar aan ons argument binne publieke teologie wat beide interdisiplinêre en 'n oop publieke gesprekke binne 'n liberale demokratiese bestel veronderstel? Dit vra uiteraard verdere kritiese besinning aangaande die rigting wat ons hier antisipeer, en is waarskynlik [tog] nie so problematies soos sommige in die literatuur hieroor oordeel nie.) Kortom: Ons het Barth gelees sodat ons kan saamgesels en antwoord op die vrae wat ons in die eerste hoofstuk teëgekom het aangaande die Suid-Afrikaanse verhaal; én met dít ingedagte, dink ek tog die studie lewer 'n bydrae in verskeie opsigte. Nie net spreek dit talle van daardie aspekte en vrae op beduidende wyse aan, en help dit ons om bepaalde kritiese leemtes en problematiese veronderstellings en implikasies te identifiseer nie, maar stel dit ons

ook in staat om, in Afrikaans, met woorde en nuanses te speel wat dui op dieperliggende aspekte en kante van sy werk.

Om saam te vat: Die waarde en bydrae van die studie is waarskynlik hoe dit ons geleer het om met dié Woord en woorde om te gaan in ons getuïenis. Barth se getuïenis is waardevol omrede dit ons help om fyner nuanses en onderskeidings te sien en verder te neem. Hoe publieke teologie as profetiese teologie in die opsig verantwoord is, het dalk grotendeels te make met hoe ons dit wat bekend is, en bekend gemaak word, na-praat en voortdurend met ander woorde artikuleer en nuanseer. As jy my nou vra, sou ek sê die waarde en bydrae van die studie is ten diepste saamgebondel in die twee sleutelkonsepte van “*van-Self-sprekend*” en “*Woord-gebeure*”. Dit is immers nie die enigste insigte wat na vore getree het nie, maar dalk die belangrikste antwoorde op ons sentrale vraag. In die twee woordspelings is talle van die ander woordspelings wat deur die loop van die studie na vore getree het, implisiet teenwoordig. Byvoorbeeld, om te onderskei tussen dié “*skyn*” en daai “*skyn*”, wat letterlik wêreld van mekaar verwyder is (in die sin van heilsgeskiedenis teenoor huilgeskiedenis); of, *blywend* en *blywend*; of, *gebeurend*, *beurend*, *opbeurend*; of, teologie en teleologie; of, *gaande* en *uitgaande*; of, teer versus muteer; of, ken, beken, en erken; of, getuig en *getuig*; of, *bestemming* en *bedoeling*; of, *strydend* en *teensstrydig*; *belofte* en *verwagting*; en/of *bevrydende* (Waarheid). Miskien skuil die eintlike waarde en toevoeging hierin, naamlik dat ’n mens die Woord kan verbeel, verbeeld, en vertaal in *meegaande* getuïenis.

Nawoord

Destyds, dekades gelede, het ek by prof Dirkie Smit se kantoor ingestap, aan hom genoem ek stel belang in prediking, en is lief vir sistematiese teologie. Dankie vir heenwysing na Barth en die deel in sy oeuvre wat my belangstelling in prediking, teologie, en die lewe (wêreld) net nog verder verryk het. Ek dink ek is uitermatig bevoorreg om homiletiek-en-liturgiek te kan doen teen die agtergrond van bogenoemde studie. Ek is dankbaar oor die weg tot en met hier, en sou dit nie andersins wou hê nie. Dit is genade op genade op genade, vol *belofte*.

Bibliografie

- Agang, S.B, Hendriks, H.J. & Forster, D.A. (eds.), 2020. *African public theology*. Carlisle: Hippo Books.
- Alberts, L. & Chikane, F. (eds.) 1991. *The road to Rustenburg: The church looking forward to a new South Africa*. Cape Town: Struik Christian Books.
- Applebaum, A. 2020. *Twilight of democracy: The seductive lure of authoritarianism*. New York: Doubleday Books.
- Balthassar, H.U. 1951. *Karl Barth: Darstellung und Deutung seiner Theologie*. Cologne: J. Hegner.
- Barth, K. 1933. *Theological existence today! A plea for theological freedom*. London: Hodder and Stoughton.
- Barth, K. 1933a. Abschied. *Zwischen den Zeiten* 11(6):536-544.
- Barth, K. 1934. *Nein! Antwort an Emil Brunner*. Theologische existenz heute! 14. München: Christian Kaiser Verlag.
- Barth, K. 1949. *Dogmatics in outline*. London: SCM Press.
- Barth, K. 1954. *Against the Stream. Shorter post-war writings 1946-1952*. London: SCM Press.
- Barth, K. 1954a. The Christian community in the midst of political change. In: K. Barth, *Against the Stream. Shorter post-war writings 1946-1952*, 77-93. London: SCM Press.
- Barth, K. 1954b. Karl Barth's reply. In: K. Barth, *Against the Stream. Shorter post-war writings 1946-1952*, 113-118. London: SCM Press.
- Barth, K. 1954c. The Church between East and West. In: K. Barth, *Against the Stream. Shorter post-war writings 1946-1952*, 125-146. London: SCM Press.
- Barth, K. 1954d. Modern Youth: Its inheritance and its responsibility. In: K. Barth, *Against the Stream. Shorter post-war writings 1946-1952*, 56-61. London: SCM Press.
- Barth, K. 1954e. The Christian community and the civil community. In: K. Barth, *Against the Stream. Shorter post-war writings 1946-1952*, 13-50. London: SCM Press.
- Barth, K. 1956-1975. *Church Dogmatics*. Edited by G.W. Bromiley and T.F. Torrance. Translated by G.W. Bromiley and others. 4 volumes in 13 parts. Edinburgh: T & T Clark.
- Barth, K. 1957. *The Word of God and the Word of Man*. New York: Harper & Brothers Publishers.
- Barth, K. 1960. *Anselm: Fides Quaerens Intellectum. Anselm's proof of the existence of God in the context of his theological scheme*. London: SCM Press.
- Barth, K. 1961. *The Humanity of God*. London: Collins.
- Barth, K. 1962. The desirability and possibility of a universal Reformed creed. In: K. Barth, *Theology and Church. Shorter Writings 1920-1928*, 112-135. London: SCM Press.
- Barth, K. 1963. *Evangelical Theology: An Introduction*. London: Weidenfled Goldbacks.
- Barth, K. 1966. *How I changed my mind*. Richmond: John Know Press.

- Barth, K. 1968. *The Epistle to the Romans* (Translated from the sixth edition). London: Oxford University Press.
- Barth, K. 1981. *The Christian life*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Barth, K. 1982. *The Theology of Schleiermacher*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Barth, K. 1991. *Homiletics*. Louisville: WJK.
- Barth, K. 1991a. *The Göttingen Dogmatics: Instruction in the Christian Religion*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Barth, K. 2013. A sermon about Jesus is a Jew. In: D.G. Stroud (ed.), *Preaching in Hitler's shadow. Sermons of resistance in the Third Reich*, 65-74. Grand Rapids: Eerdmans.
- Barth, K. 2017. *The Epistle to the Ephesians*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Barth, K. 2019. An answer to Professor Adolf von Harnack. In: K.L. Johnson (ed.), *The essential Karl Barth. A reader and commentary*, 44-56. Grand Rapids: Baker Academic.
- Basson, A. 2012. *Zuma exposed*. Johannesburg: Jonathan Ball.
- Basson, A. 2019. *Blessed by Bosasa. Inside Gavin Watson's state capture cult*. Johannesburg: Jonathan Ball.
- Basson, A. & du Toit, P. 2017. *Enemy of the people. How Jacob Zuma stole South Africa and how the people fought back*. Johannesburg: Jonathan Ball.
- Bedford-Strohm, H. 2018. *Liberation theology for a democratic society. Essays in public theology*. Zürich: LIT.
- Beintker, M. 2016. Karl Barth. In: P.T. Nimmo & D.A.S. Fergusson (eds.), *The Cambridge Companion to Reformed Theology*, 179-196. New York: Cambridge University Press.
- Beintker, M. (hrsg.) 2016a. *Barth Handbuch*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Bender, K.J. 2013. *Karl Barth's Christological Ecclesiology*. Eugene: Cascade Books.
- Bentley, W. 2007. Karl Barth's definition of church in politics and culture: Growth points for the church in South Africa. *HTS* 63(4): 1643-1661.
- Berkouwer, G.C. 1954. *De triomf der genade in de theologie van Karl Barth*. Kampen: J.H. Kok.
- Bezuidenhout, R. & Naudé, P. 2002. Some thoughts on 'public theology' and its relevance for the South African context. *Scriptura* 79: 3-13.
- Biggar, N. 1988. Hearing God's command and thinking about what's right: With and beyond Barth. In: N. Biggar (ed.), *Reckoning with Barth. Essays in commemoration of the centenary of Karl Barth*, 101-118. London: Mombay.
- Biggar, N. 1993. *The hastening that waits. Karl Barth's ethics*. Oxford: Clarendon Press.
- Biggar, N. 2010. Karl Barth's ethics revisited. In: D.L. Migliore (ed.), *Commanding grace. Studies in Karl Barth's ethics*, 26-49. Grand Rapids: Eerdmans.
- Boesak, A.A. 1977. *Farewell to innocence – A social-ethical study of black theology and black power*. New York: Orbis.
- Boesak, A.A. 2005. *The tenderness of conscience: An African Renaissance and the spirituality of politics*. Stellenbosch: Sun Press.

- Boesak, A.A. Kan die NG Kerk vandag nog iets vir Suid-Afrika beteken? *Verbum et Ecclesia* 29(1): 32-44.
- Boesak, A.A. 2009. *Running with horses. Reflections of an accidental politician*. Johannesburg: Joho!
- Boesak, A.A. 2014a. *Dare we speak of hope? Searching for a language of life in faith and politics*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Boesak, A.A. 2014b. "A hope unprepared to accept things as they are": Engaging John de Gruchy's challenges for "Theology at the edge". *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif / NGTT* 55:1055-1074.
- Boesak, A.A. 2015. *Kairos, crisis, and global apartheid. The challenge to prophetic resistance*. New York: Palgrave Macmillan.
- Boesak, A.A. 2017. *Pharaohs on both sides of the blood-red waters*. Eugene: Cascade Books.
- Boesak, A.A. 2019a. Rebels at the lectern and in the pulpit: Hegemony, harmony, and the critical dimensions of intellectual and theological integrity. *Journal of Theology for Southern Africa / JTSA* 162 & 163: 115-136.
- Boesak, A.A. 2019b. *Children of the waters of Meribah: Black liberation theology, the Miriamic tradition, and the challenges of twenty-first-century empire*. Eugene: Cascade Books.
- Boesak, A.A. & DeYoung, C.P. 2012. *Radical reconciliation. Beyond political pietism and Christian quietism*. New York: Orbis.
- Bornkamm, K. 1986. Die reformatorische Lehre vom Amt Christi und ihre Umformung durch Karl Barth. In: E. Jüngel (ed.), *Zur Theologie Karl Barths. Beiträge aus Anlass seines 100. Geburtstages, Zeitschrift für Theologie und Kirche, Beiheft* 6, 1-32.
- Bosch, D.J. 1982. In gesprek met dr. P.F. Theron. In: D.J. Bosch, A. König, W.D. Nicol (reds.), *Perspektief op die Ope Brief*, 134-142. Kaapstad: Human & Rousseau Uitgewers.
- Botman, H.R. 1994. *Discipleship as transformation? Towards a theology of transformation*. Bellville: University of the Western Cape, unpublished.
- Botman, H.R. 1997. Who is "Jesus Christ as community" for us today? *Journal for Theology in Southern Africa / JTSA* 91: 30-38.
- Botman, H.R. 2000. Ethics and socio-political transformation: Towards a model for partnership in the public arena. *Scriptura* 72: 97-104.
- Botman, H.R. 2002. *Public theology in South Africa*. Unpublished public lecture, 21 November 2002.
- Botman, H.R. 2004. Turning the tide of the city: An ecumenical vision of hope. *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif / NGTT* 45: 508-517.
- Botman, H.R. 2010. Voorwoord deur prof Russel Botman. In: J. Botha & P. Naudé, *Goeie nuus om te bely. Die Belydenis van Belhar en die pad van aanvaarding*, 8-10. Wellington: Bybel-Media.
- Bowden, J. 1983. *Karl Barth – Theologian*. London: SCM Press.
- Bregman, R. 2018. *Utopia for realists – and how we can get there*. London: Bloomsbury.
- Breitenberg, E.H. 2003. To tell the truth: Will the real public theology please stand up? *Journal of the Society of Christian Ethics*. 23(2): 55-96.

- Bretherton, L. 2019. *Christ and the common life. Political theology and the case for democracy*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Bromiley, G.W. 1955. Doctrine of the Atonement: A survey of Barth's *Kirchliche Dogmatik IV/1*. *SJT / Scottish Journal of Theology* 8(2): 175-187.
- Bromiley, G.W. 1979. *Introduction to the theology of Karl Barth*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Bromiley, G.W. & Torrance, T.F. 1961. Editors' Preface. In: K. Barth, *Church Dogmatics – Doctrine of Reconciliation IV/3.1*, ix-x. Edinburgh: T & T Clark.
- Brown, S.A. 2020. *Sunday's sermon for Monday's world. Preaching to shape daring witness*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Bruce, M.J.A. 2020. Barth on Revelation. In: G. Hunsinger & K.L. Johnson (eds.), *The Wiley Blackwell Companion to Karl Barth. Volume 1: Barth and Dogmatics*, 59-69. Chichester: Wiley Blackwell.
- Brunner, E. 1954. An open letter from Emil Brunner to Karl Barth. In: K. Barth, *Against the Stream. Shorter post-war writings 1946-1952*, 106-113. London: SCM Press.
- Burger, C.W., Marias, F. & Mouton, D. (eds.) 2017. *Cultivating Missional Change – The Future of missional churches and missional theology*. Wellington: Bible-Media.
- Burnett, R. (ed.) 2013. *The Westminster Handbook to Karl Barth*. Louisville: WJK.
- Burnett, R. 2013a. Hermeneutics. In: R. Burnett (ed.), *The Westminster Handbook to Karl Barth*, 95-97. Louisville: WJK.
- Burnett, R. 2013b. History. In: R. Burnett (ed.), *The Westminster Handbook to Karl Barth*, 102-105. Louisville: WJK.
- Busch, E. 1976. *Karl Barth: His life from letters and autobiographical texts*. Philadelphia: Fortress Press.
- Busch, E. 1986. Memories of Karl Barth. In: D.K. McKim (ed.), *How Karl Barth Changed My Mind*, 9-14. Grand Rapids: Eerdmans.
- Busch, E. 1990. Karl Barth's understanding of the church as witness. *St. Luke's Journal of Theology* 33: 87-101.
- Busch, E. 2004. *The Great Passion. An Introduction to Karl Barth's Theology*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Busch, E. 2013. Pietism. In: R. Burnett (ed.), *The Westminster Handbook to Karl Barth*, 163-165. Louisville: WJK.
- Butin, P. 1991. Two early Reformed Catechisms, the Threefold Office, and the shape of Karl Barth's Christology. *Scottish Journal of Theology* 44: 195-214.
- Buttrick, D.G. 1991. Foreword. In: K. Barth, *Homiletics*, 7-11. Louisville: WJK.
- Campbell, C. & Cilliers, J. 2012. *Preaching fools. The gospel as a rhetoric of folly*. Waco: Baylor University Press.
- Chalamet, C. 2013. Hermann. In: R. Burnett (ed.), *The Westminster Handbook to Karl Barth*, 97-99. Louisville: WJK.
- Cilliers, J. 1994. *God vir ons. 'n Analise en beoordeling van Nederduitse Gereformeerde volksprediking (1960-1980)*. Kaapstad: Lux Verbi.

- Cilliers, J. 1996. *Die uitwissing van God op die kansel. Ontstellende bevindinge oor Suid-Afrikaanse prediking*. Kaapstad: Lux Verbi.
- Cilliers, J. 1998. *Die uitwysing van God op die kansel. Inspirerende perspektiewe op die prediking – om God te sien en ander te láát sien*. Kaapstad: Lux Verbi.
- Cilliers, J. 2000. *Die genade van gehoorsaamheid. Hoe evangelies is die etiese preke wat ons in Suid-Afrika hoor?* Wellington: Lux Verbi.Bm.
- Cilliers, J. 2004. *Die lewende stem van die evangelie. Nuut gedink oor die basiese beginsels van prediking*. Stellenbosch: Sun Press.
- Cilliers, J. 2009. Clowning on the pulpit? Contours of a comic vision on preaching. *Scriptura* 101: 189-197.
- Cilliers, J. 2010. Preaching between assimilation and separation: Perspectives on church and state in South African society. In: M. Lindhardt & H. Thomsen (eds.), *Preaching – Does it make a difference?*, 67-75. Frederiksberg: Aros Forlag.
- Cilliers, J. 2013. Prophetic preaching in South Africa: exploring some spaces of tension. *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif / NGTT* 54(1&2): 1-15.
- Cilliers, J. 2015. Between separation and celebration: Perspectives on the ethical-political preaching of Desmond Tutu. *STJ / Stellenbosch Theological Journal* 1(1): 41–56.
- Cilliers, J. 2016. *A space for grace. Towards an aesthetics of preaching*. Stellenbosch: Sun Press.
- Cilliers, J. 2018. Interview with Prof Johan Cilliers. *Acta Theologica* 38(2): 5-14.
- Cilliers, J. 2019. *Timing grace. Reflections on the temporality of preaching*. Stellenbosch: Sun Press.
- Cilliers, J. 2020. *Grace upon grace. Reflections on the meaning of life*. Stellenbosch: African Sun Media.
- Clements, K. 1995. *Learning to speak. The church's voice in public affairs*. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Clough, D. 2013. Ethics. In: R. Burnett (ed.), *The Westminster Handbook to Karl Barth*, 65-68. Louisville: WJK.
- Cocksworth, A. 2018. *Karl Barth on Prayer*. London: T & T Clark.
- Congdon, D.W. 2019. Barth and hermeneutics. In: P.D. Jones & P.T. Nimmo (eds.), *The Oxford Handbook of Karl Barth*, 564-579. Oxford: Oxford University Press.
- Conradie, E.M. 1993. How should a public way of doing theology be approached? *Scriptura* 46: 24-49.
- Cronje, F. 2020. *The rise or fall of South Africa*. Cape Town: Tafelberg.
- Degenaar, J. 2008. Die mite van 'n Suid-Afrikaanse nasie. In: W.L. Van der Merwe & P. Duvenhage (reds.), *Tweede refleksie – 'n Keur uit die denke van Johan Degenaar*, 275-292. Stellenbosch: Sun Press.
- De Gruchy, J.W. 1979. *The church struggle in South Africa*. Grand Rapids: Eerdmans.
- De Gruchy, J.W. 1987. *Theology and ministry in context and crisis. A South African perspective*. London: Collins Liturgical Publications.
- De Gruchy, J.W. 1991. *Liberating Reformed theology*. Grand Rapids: Eerdmans.
- De Gruchy, J.W. 1995. *Christianity and democracy*. Cape Town: David Phillip.

- De Gruchy, J.W. 2002. *Reconciliation: Restoring justice*. Minneapolis: Fortress Press.
- De Gruchy, J.W. 2004. From political to public theologies: The role of theology in public life in South Africa. In: W.F. Storrar & A.R. Morton (eds.), *Public theology for the 21st century*, 45-63. London: T & T Clark.
- De Gruchy, J.W. 2007. Public theology as Christian witness: Exploring the genre. *International Journal of Public Theology* 1: 26–41.
- De Gruchy, J.W. 2010. *Modern Theology* and the South African context: 1984-2010. *Modern Theology* 26(1): 53-60.
- De Gruchy, J.W. 2011. Transforming traditions. Doing theology in South Africa today. *Journal of Theology for Southern Africa / JTSA* 139: 7-17.
- De Gruchy, J.W. 2014. *A theological odyssey. My life in writing*. Stellenbosch: Sun Press.
- De Gruchy, J.W. 2015. What has Lapland to do with Tshwane? Ethics as the bridge between dogmatics and historical contexts. *HTS Teologiese Studies / Theological Studies* 71(1), Art. #3068, 7 pages. <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v71i1.3068>.
- De Gruchy, J.W. 2016. *Kairos* moments and prophetic witness: Towards a prophetic ecclesiology. *HTS Teologiese Studies / Theological Studies* 72(4), a3414. <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v72i4.3414>.
- De Gruchy, J.W. 2019. The reception and relevance of Karl Barth in South Africa. Reflections on “doing theology” in South Africa after sixty years in conversation with Barth. *Stellenbosch Theological Journal / STJ* 5(1): 11–28.
- De Guchy, S. 2004. From church struggle to church struggles. In: J.W. De Gruchy & S. De Gruchy, *The church struggle in South Africa* (25th anniversary edition), 223-260. London: SCM Press.
- De Kruijf, G.G. 1994. *Waaksaam en Nuchter. Over Christelike Ethiek in een Democratie*. Baarn: Ten Have.
- De Lange, F., Ganzevoort, R., Jonkers, J.B.G, & Werkman, L.A. 2002. *Profeten van de ronde tafel. Een onderzoek naar de kerk als morele gemeenschap*. Kampen: Kok.
- De Villiers, D.E. 2008. Kan die NG Kerk nog ’n konstruktiewe rol in die Suid-Afrikaanse samelewing speel? *Verbum et Ecclesia* 29(2): 368-386.
- De Villiers, D.E. 2009. Wat beteken profetiese getuienis in die nuwe bedeling? In: E. Conradie & C. Lombard (eds.), *Discerning God’s justice in church, society and academy*, 191-192. Stellenbosch: Sun Press.
- De Villiers, D.E. 2010. Prophetic witness: An appropriate mode of public discourse in the democratic South Africa? *HTS Teologiese Studies / Theological Studies* 66(1), Art. #797, 8 pages. DOI: 10.4102/hts.v66i1.797
- De Villiers, D.E. 2011. Public theology in the South African context. *International Journal of Public Theology* 5: 5-22.
- De Villiers, D.E. 2018. Public Theology and the Present Debate on Whiteness in the Democratic South Africa. *International Journal of Public Theology* 12: 5-23.
- De Villiers, D.E. 2020. Does the Christian church have any guidance to offer in solving the global problems we are faced with today? *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies* 76(2), a5852. <https://doi.org/10.4102/hts.v76i2.5852>

- Dibeela, P., Lenka-Bula, P. & Vellem, V. (eds.) 2014. *Prophet from the South. Essays in honour of Allan Aubrey Boesak*. Stellenbosch: Sun Press.
- Drewes, H-A. 2015. In the same solitude as fifty years ago. In: C.B. Anderson & B.L. McCormack (eds.), *Karl Barth and the making of Evangelical Theology*, 15-29. Grand Rapids: Eerdmans.
- Drewes, H-A. 2019. Intellectual and personal biography III. Barth the Elder (1935-1958). In: P.D. Jones & P.T. Nimmo (eds.), *The Oxford Handbook of Karl Barth*, 52-68. Oxford: Oxford University Press.
- Drury, J.L. 2020. Barth on Christ's resurrection. In: G. Hunsinger & K.L. Johnson (eds.), *The Wiley Blackwell companion to Karl Barth. Volume 1: Barth and Dogmatics*, 159-171. Chichester: Wiley Blackwell.
- Du Plessis, C. 2020. *Understanding South Africa*. Johannesburg: Jacana Media.
- Du Preez, M. 2014. *Rumour of spring – South Africa after 20 years of democracy*. Johannesburg: Zebra Press.
- Durand, J.J.F. 1982. Die kerk se profetiese roeping. In: D.J. Bosch, A. König, W.D. Nicol (reds.), *Perspektief op die Ope Brief*, 66-75. Kaapstad: Human & Rousseau Uitgewers.
- Durand, J.J.F. 1985. Afrikaner piety and dissent. In: C. Villa-Vicencio & J.W. De Gruchy (eds.), *Resistance and hope. South African essays in honour of Beyers Naudé*, 39-51. Cape Town: David Philip.
- Durand, J.J.F. 2001. When Theology Became Metaphor. *Journal of Theology for Southern Africa* 111: 12-16.
- Durand, J.J.F. 2002. *Ontluisterde wêreld – Die Afrikaner en sy kerk in 'n veranderende Suid-Afrika*. Wellington: Lux Verbi.
- Durand, J. J. F. 2016. *Protesstem: Oomblikke van herinnering*. Wellington: Bybelkor.
- Eloff, T. 2016. *Wat nou Suid-Afrika?* Kaapstad: Tafelberg.
- February, J. 2018. *Turning and turning. Exploring the complexities of South Africa's democracy*. Johannesburg: Picador Africa.
- Flett, J.G. 2010. *The witness of God. The Trinity, Missio Dei, Karl Barth, and the nature of Christian community*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Flett, J.G. 2014. Justification contra mission: The isolation of justification in the history of reconciliation. *Zeitschrift für Dialektische Theologie, Supplement Series* (6): 58-80.
- Forster, D.A. 2019. From 'prophetic witness' to 'prophets of doom'? – The contested role of religion in the South African public sphere. In: Dion A. Forster, Elisabeth Gerle, & Göran Gunner (eds.), *Freedom of religion at stake. Competing claims among faith traditions, states, and persons*, 18-39. Eugene: Wipf & Stock Publishers.
- Fortuin, E.A. 2019. Where have all the prophets gone? URCSA 25 years later: Re-acquainting with prophetic theology in post-apartheid South Africa. *Studia Historiae Ecclesiasticae* 45(3): 1-13.
- Frum, D. 2018. *Trumpocracy: The corruption of the American Republic*. New York: Harper-Collins.
- Frum, D. 2020. *Trumpocalypse: Restoring American Democracy*. New York: Harper Audio.
- Gadamer, H-G. 2004. *Truth and Method* (Second Revised Edition). London: New York.
- Galli, M. 2017. *Karl Barth. An introductory biography for Evangelicals*. Grand Rapids: Eerdmans.

- Ganzevoort, R. 2020. Interview with Prof Ruard Ganzevoort. *Acta Theologica* 40(2): forthcoming.
- Gaum, F. 2011. *Fluit, fluit, die kerk is uit? Rigtingwysers vir die oorlewing en geloofwaardigheid van die kerk*. Wellington: Bybel-Media.
- Gaum, F. 2020. *Kerk oor die muur of oor die Rubicon? Oor geloof, onreg, en 'n hofsak*. Kaapstad: Naledi.
- Gockel, M. 2013. Schleiermacher. In: R. Burnett (ed.), *The Westminster Handbook to Karl Barth*, 198-200. Louisville: WJK.
- Gorringer, T. 1999. *Karl Barth – Against hegemony*. Oxford: Oxford University Press.
- Gorringer, T. 2019. Barth and Politics. In: P.D. Jones & P.T. Nimmo (eds), *The Oxford handbook to Karl Barth*, 178-192. Oxford: Oxford University Press.
- Guder, D.L. 2015. *Called to Witness. Doing Missional Theology*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Gunton, C.E. 2007. *The Barth lectures*. London: T & T Clark.
- Haass, R. 2020. *The world. A brief introduction*. New York: Penguin Press.
- Habib, A. 2013. *South Africa's suspended revolution. Hopes and prospects*. Johannesburg: Wits University Press.
- Haddorff, D. 2010. *Christian Ethics as Witness. Barth's Ethics for a World at Risk*. Eugene: Cascade Books.
- Haffajee, F. 2015. *What if there were no whites in South Africa?* Johannesburg: Picador Africa.
- Hancock, A.D. 2013. *Karl Barth's emergency homiletic, 1932-1933: A summons to prophetic witness at the dawn of the third Reich*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Hancock, A.D. 2019. Barth and preaching. In: P.D. Jones & P.T. Nimmo (eds.), *The Oxford handbook of Karl Barth*, 580-593. Oxford: Oxford University Press.
- Hancock, A.D. 2020. The prophetic agency of Jesus Christ and the task of preaching. In: E. Chr. Van Driel (ed.), *What is Jesus doing? God's activity in the life and work of the church*, 270-292. Downers Grove: IVP.
- Hansen, L. (ed.) 2007. *Christian in public. Aims, methodologies and issues in public theology*. Stellenbosch: Sun Press.
- Hardy, D.W. 2005. Karl Barth. In: D.F. Ford & R. Muers (eds.), *The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology since 1918 – Third Edition*, 21-42. Oxford: Blackwell.
- Hauerwas, S. 2002. *With the grain of the universe – The church's witness and natural theology*. Grand Rapids: Brazos Press.
- HAT. *Handwoordeboek van die Afrikaanse taal* (Sesde Uitgawe). 2015. Kaapstad: Pearson.
- Healy, N.M. 2004. Karl Barth's Ecclesiology Reconsidered. *Scottish Journal of Theology*, 57(3): 287-299.
- Heppe, H. 1950. *Reformed Dogmatics*. Grand Rapids: Baker Book House.
- Heyns, J. 1977. *Die kerk*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Hunsinger, G. (ed.) 1976. *Karl Barth and radical politics*. Philadelphia: Westminster Press.

- Hunsinger, G. 1993. *How to read Karl Barth: The shape of his theology*. New York: Oxford University Press.
- Hunsinger, G. 2000. Karl Barth's Christology: Its basic Chalcedonian character. In: G. Hunsinger, *Disruptive Grace. Studies in the Theology of Karl Barth*, 131-147. Grand Rapids: Eerdmans.
- Hunsinger, G. 2013. Justification. In: R. Burnett (ed.), *The Westminster Handbook to Karl Barth*, 127-132. Louisville: WJK.
- Hunsinger, G. 2013a. Sanctification. In: R. Burnett (ed.), *The Westminster Handbook to Karl Barth*, 193-198. Louisville: WJK.
- Hunsinger, G. 2015. *Evangelical, Catholic, and Reformed. Doctrinal Essays on Barth and Related Themes*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Hunsinger, G. 2019. Sacraments. In: P.D. Jones & P.T. Nimmo (eds.), *The Oxford Handbook of Karl Barth*, 451-466. Oxford: Oxford University Press.
- Hunsinger, G. & Johnson, K.L. (eds.) 2020. *Wiley Blackwell Companion to Karl Barth*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Jansen, J. 2013. *We need to act*. Johannesburg: Bookstorm.
- Jehle, F. 2012. *Ever against the stream. The politics of Karl Barth, 1906-1968*. Eugene: Wipf & Stock Publishers.
- Jenson, R.W. 1963. *Alpha and Omega. A Study in the Theology of Karl Barth*. Edinburgh: Thomas Nelson & Sons.
- Johnson, A.J. 2012. The Servant Lord: A word of caution regarding the *munus triplex* in Karl Barth's theology. *SJT* 65(2): 159-173.
- Johnson, K.L. 2019. *The essential Karl Barth. A reader and commentary*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Johnson, W.S. 1997. *The mystery of God: Karl Barth and the postmodern foundations of theology*. Louisville: WJK.
- Johnson, W.T. 2015. *The Mission of Preaching. Equipping the Community for Faithful Witness*. Downers Grove: IVP Academic.
- Jones, P.D. 2008. *The Humanity of Christ. Christology in Karl Barth's Church Dogmatics*. London: T & T Clark.
- Jones, P.D. & Nimmo, P.T. (eds.) 2019. *The Oxford handbook of Karl Barth*. Oxford: Oxford University Press.
- Jones, P.D. & Nimmo, P.T. (eds.) 2019. Introduction. In: P.D. Jones & P.T. Nimmo (eds.), *The Oxford handbook of Karl Barth*, 1-9. Oxford: Oxford University Press.
- Jonker, W.D. 1981. *In diens van die Woord. Enkele opmerkinge oor die teologiese gehalte van die amptelike vakke of diakoniologie*. Pretoria: N.G. Kerkboekhandel Transvaal.
- Jonker, W.D. 1988. Some remarks on the interpretation of Karl Barth. *NGTT* XXIX(1): 29-40.
- Jonker, W.D. 1994. *Bevrydende waarheid. Die karakter van die gereformeerde belydenis*. Wellington: Hugenote-Uitgewers.
- Jonker, W.D. 1998. *Selfs die kerk kan verander*. Kaapstad: Tafelberg.

- Jonker, W.D. 2008. *Die relevansie van die kerk. Teologiese reaksies op die betekenis van die kerk in die wêreld*. Wellington: Bybel-Media.
- Koopman, N.N. 2001. Tussen die duiwel van Konstantinisme en die diep blou see van sektarisme – kerk-staat-verhoudings in die teologie van Stanley Hauerwas. *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif / NGTT* 42: 135-146.
- Koopman, N.N. 2003. Some comments on public theology today' in: *Journal of Theology for Southern Africa / JTSA* 117: 3-19.
- Koopman, N.N. 2004a. Let the plight of the voiceless be heard. Prophetic speaking about poverty today. *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif / NGTT* 45(2): 440-451.
- Koopman, N.N. 2004b. Defence in a democracy: A church perspective on the post-apartheid defence review process. *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif / NGTT* 45(3/4): 609-619.
- Koopman, N.N. 2005. Theology and the fulfilment of socio-economic rights. In: A. van der Walt (ed.), *Theories of social and economic justice*, 128-140. Stellenbosch: Sun Press.
- Koopman, N.N. 2007a. Public theology in (South) Africa: A Trinitarian approach. *International Journal of Public Theology* 1(2): 188-209.
- Koopman, N.N. 2007b. Reformed theology in South Africa: Black? Liberating? Public? *Journal of Reformed Theology* 1(3): 294-306.
- Koopman, N.N. 2009a. Public theology as prophetic theology: More than utopianism and criticism. *Journal of Theology for Southern Africa / JTSA* 134: 117-130.
- Koopman, N.N. 2009b. For God so loved the world ...: Some contours for public theology in South Africa. *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif / NGTT* 50(3-4): 409-426.
- Koopman, N.N. 2010. Some contours for public theology in South Africa. *International Journal of Public Theology* 14: 123-148.
- Koopman, N.N. 2019. Envision and criticize: Doing public theology when democracy seems to fail. *International Journal of Public Theology* 13: 94-108.
- Koopman, N.N. 2021. Interview with Prof Nico Norman Koopman. *Acta Theologica* 41(1): forthcoming.
- Koopman, N.N. & Vosloo, R. 2002. *Die ligtheid van die lig. Morele oriëntasie in 'n postmoderne tyd*. Wellington: Lux Verbi.BM.
- Korsch, D. 2013. Dialectical Theology. In: R. Burnett (ed.), *The Westminster Handbook to Karl Barth*, 51-55. Louisville: WJK.
- Kroesbergen, H. (ed.) 2016. *Prophecy today: Reflections from a Southern African context*. Wellington: CLF.
- Lauber, D. 2020. Barth on Creeds and Confessions. In: G. Hunsinger & K.L. Johnson (eds.), *The Wiley Blackwell Companion to Karl Barth. Volume 1: Barth and Dogmatics*, 109-112. Chichester: Wiley Blackwell.
- Laubscher, M. 2007a. A search for Karl Barth's 'Public Theology': Looking into some defining areas of his work in the post-World War II years. *Journal of Reformed Theology* 1: 231-246.
- Laubscher, M. 2007b. On reading Karl Barth in South Africa today: Karl Barth as public theologian? *HTS* 63(4): 1549-1564.

- Laubscher, M. 2016. On reading some of Karl Barth's early sermons in South Africa today? *Acta Theologica* 36(2): 49-64.
- Laubscher, M. 2017. "As if nothing had happened"? Karl Barth and the study of prophetic preaching in South Africa today. *Acta Theologica* 37(2): 51-68.
- Laubscher, M. 2017a. Reforming our 'Barth'? *Stellenbosch Theological Journal / STJ* 3(2): 181-198.
- Laubscher, M. 2019. After Johan Cilliers: On the strange beauty of serving the Word? *Stellenbosch Theological Journal / STJ* 5(2): 259-288.
- Laubscher, M. 2020a. Book review: Johan Cilliers' *Grace upon grace. Reflections on the meaning of life* (2020). *Acta Theologica* 40(2): forthcoming.
- Laubscher, M. 2020b. Book review: Johan Cilliers' *Timing grace. Reflections on the temporality of preaching* (2019). *Acta Theologica* 40(2): forthcoming.
- Laubscher, M. 2020c. Book review: Sally A. Brown's *Sunday's sermon for Monday's World. Preaching to shape daring witness* (2020). *Acta Theologica* 40(2): forthcoming.
- Laubscher, M. 2020d. Missional Ecclesiology "after Barth"? In: Schoeman, W.J. (ed.), *Church in the mirror: Developing contemporary ecclesiologies*. (University of the Free State Theological Explorations. Volume 4), forthcoming (accepted for publication). Bloemfontein: Sun Press.
- Le Bruyns, C. 2015. The rebirth of Kairos theology and its implications for public theology and citizenship in South Africa. *Missionalia* 43: 460-477.
- Levý, B-H. 2020. *The virus in the age of madness*. New Haven: Yale University Press
- Lind, M. 2020. *The new class war – Saving democracy from the metropolitan elite*. London: Atlantic Books.
- Lovin, R. 1984. *Christian faith and public choices: The social ethics of Barth, Brunner and Bonhoeffer*. Philadelphia: Fortress Press.
- Lozada, C. 2020. *What were we thinking. A brief intellectual history of the Trump era*. New York: Simon & Schuster.
- Malala, J. 2015. *We have begun our descent – How to stop South Africa losing its way*. Johannesburg: Jonathan Ball Publishers.
- Malan, R. 2020. Introduction. In: F. Cronje, *The rise or fall of South Africa*, 9-11. Cape Town: Tafelberg.
- Maluleke, T.S. 2011. The elusive public of public theology: A response to William Storrar. *International Journal of Public Theology* 5: 79-89.
- Mangina, J.L. 2004. *Karl Barth – Theologian of Christian witness*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Mangina, J.L. 2013. Christian Life. In: R. Burnett (ed.), *The Westminster Handbook to Karl Barth*, 27-30. Louisville: WJK.
- March, J. 1978. Preface. In: K. Barth, *Deliverance to the Captives*, 7-10. Eugene: Wipf & Stock.
- Mbeki, M. & Mbeki, N. 2016. *A manifesto for social change – How to save South Africa*. Johannesburg: Picador Africa.

- McCormack, B.L. 2008. *Orthodox and Modern. Studies in the theology of Karl Barth*. Grand Rapids: Baker Academic.
- McCormack, B.L. 2013. Revelation. In: R. Burnett (ed.), *The Westminster Handbook to Karl Barth*, 183-187. Louisville: WJK.
- McCormack, B.L. 2016. We have ‘actualized’ the doctrine of the incarnation. Musings on Karl Barth’s actualistic theological ontology. *Zeitschrift für Dialektische Theologie* 32(1): 179-198.
- McCormack, B.L. & Anderson, C.B. (eds.) 2011. *Karl Barth and American Evangelicalism*. Grand Rapids: Eerdmans.
- McMaken, W.T. 2015. Definitive, defective or deft? Reassessing Barth’s doctrine of Baptism in Church Dogmatics IV/4. *International Journal of Systematic Theology* 17(1): 89-114.
- Metzger, P.L. 2003. *The Word of Christ and the world of culture. Sacred and secular through the theology of Karl Barth*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Migliore, D.L. 1991. Karl Barth’s first lectures in Dogmatics: *Instruction in the Christian Religion*. In: K. Barth, *The Göttingen Dogmatics: Instruction in the Christian Religion*, xv-lxii. Grand Rapids: Eerdmans.
- Migliore, D.L. 2002. Participatio Christi: The central theme of Barth’s doctrine of sanctification. *Zeitschrift für dialektische Theologie* 18(3):286-307.
- Migliore, D.L. 2010. Commanding grace: Karl Barth’s theological ethics. In: D.L. Migliore (ed.), *Commanding grace. Studies in Karl Barth’s ethics*, 1-25. Grand Rapids: Eerdmans.
- Migliore, D.L. 2019. Afterword. In: P.D. Jones & P.T. Nimmo (eds.), *The Oxford Handbook of Karl Barth*, 687-696. Oxford: Oxford University Press.
- Mikkelsen, H.V. 2010. *Reconciled humanity. Karl Barth in dialogue*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Mounk, Y. 2018. *The people vs. democracy. Why our freedom is in danger & how to save it*. Cambridge: Harvard University Press.
- Müller, J. 2016. *Geloof anderkant Sondag. Christenskap met en sonder die kerk*. Kaapstad: Tafelberg.
- Müller, J.W. 2017. *What is populism?* London: Penguin.
- Myburgh, P.L. 2019. *Gangster State - Unravelling Ace Magashule's web of capture*. Johannesburg: Penguin.
- Naudé, P. 2004. *Drie maal een is een. 'n Besinning oor God vandag*. Vereeniging: CUM.
- Naudé, P. 2005. Can we still hear Paul on agora? An outsider perspective on the ethics of South African New Testament scholarship. *Neotestamentica* 39(2): 339-358.
- Naudé, P. 2010. *Neither calendar nor clock. Perspectives on the Belhar Confession*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Naudé, P. 2015a. Constructing a coherent theological discourse: The main challenge facing the Dutch Reformed Church in South Africa today. In: H. van der Westhuizen (ed.), *Pathways in theology – ecumenical, African and reformed*, 345-367. Stellenbosch: Sun Media.
- Naudé, P. 2015b. ‘Public Theology’ from within the church? A reflection on aspects of the theology of W.D. Jonker (1929-2006). In: H. van der Westhuizen (ed.), *Pathways in theology – ecumenical, African and reformed*, 295-309. Stellenbosch: Sun Media.

- Naudé, P. 2015c. The reception of Karl Barth in South Africa 1960-1990 – Selected perspectives. In: H. van der Westhuizen (ed.), *Pathways in theology – ecumenical, African and reformed*, 267-278. Stellenbosch: Sun Media.
- Naudé, P. 2016a. What has Accra to do with New York? An analysis of moral discourse in the Accra Confession. In: P. Naudé, *Pathways in ethics. Justice – Interpretation – Discourse – Economics*, 123-132. Stellenbosch: Sun Press.
- Naudé, P. 2016b. Is prophetic discourse adequate to address global economic justice? In: P. Naudé, *Pathways in ethics. Justice – Interpretation – Discourse – Economics*, 133-148. Stellenbosch: Sun Press.
- Naudé, P. 2016c. Economic policy and theological reflection in South Africa. An overview and assessment after 20 years of democracy. In: P. Naudé, *Pathways in ethics. Justice – Interpretation – Discourse – Economics*, 211-232. Stellenbosch: Sun Press.
- Naudé, P. 2016d. Interview with Piet J. Naudé. *Acta Theologica* 36(1): 1-4.
- Naudé, P. 2016e. Virtue and responsibility. Economic-ethical perspective in the work of Etienne de Villiers. In: P. Naudé, *Pathways in ethics. Justice – Interpretation – Discourse – Economics*, 149-158. Stellenbosch: Sun Press.
- Naudé, P. & Du Plessis, S. 2018. Economic inequality: Economics and theology in dialogue. *International Journal of Public Theology* 12: 73–101.
- Neder, A. 2009. *Participation in Christ. An entry in Karl Barth's Church Dogmatics*. Louisville: WJK.
- Neder, A. 2019. *Theology as a way of life. On teaching and learning the Christian faith*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Newbigin, J.E.L. 1958. *One Body, One Gospel, One World*. London: International Missionary Council.
- Nimmo, P.T. 2007. *Being in action. The theological shape of Barth's ethical vision*. London: T & T Clark.
- Nimmo, P.T. 2007a. Karl Barth and the *concursum Dei* – A Chalcedonianism too far? *International Journal of Systematic Theology* 9(1): 58-72.
- Nimmo, P. T. 2014. Reforming simul iustus et peccator: Karl Barth and the “actualisation” of the doctrine of justification. *Zeitschrift für dialektische Theologie, Supplement Series* (6): 91-104.
- Nimmo, P.T. 2017. *Barth. A guide for the perplexed*. London: Bloomsbury.
- Nimmo, P.T. 2020. Barth on Vocation. In: G. Hunsinger & K.L. Johnson (eds.), *The Wiley Blackwell Companion to Karl Barth. Volume 1: Barth and Dogmatics*, 317-326. Chichester: Wiley Blackwell.
- Norris, P. & Inglehart, R. 2019. *Cultural Backlash – Trump, Brexit, and Authoritarian Populism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Oosthuizen, J. 2018. *Die opkoms en ondergang van die NG Kerk*. Kaapstad: Penguin Books.
- Pauw, J. 2017. *The President's Keepers. Those keeping Zuma in power and out of prison*. Cape Town: Tafelberg.
- Peters, T. 2018. Public theology: Its pastoral, apologetic, scientific, political, and prophetic tasks. *International Journal of Public Theology* 12: 153–177.

- Pieterse, H.J.C. 1995. Prophetic preaching in context. In: H.J.C. Pieterse (ed.), *Desmond Tutu's message – A qualitative analysis*, 96-111. Kampen: Kok.
- Plaattjes-Van Huffel, M-A. & Vosloo, R. (eds.) 2013. *Reformed churches in South Africa and the struggle for justice. Remembering 1960-1990*. Stellenbosch: Sun Press.
- Placher, W.C. 2013. Vocation. In: R. Burnett (ed.), *The Westminster Handbook to Karl Barth*, 218-220. Louisville: WJK.
- Potgieter, F.J.M. 1963. *Die teopneustie van die Heilige Skrif met besondere verwysing na Karl Barth*. (Rede uitgespreek op Woensdag, 20 Februarie 1963, in die moederkerk, Stellenbosch, deur Prof. F.J.M. Potgieter.) Kaapstad: N.G. Kerk-Uitgewers.
- Ramantswana, H. 2019. Prophets praying for, or preying on people's faith: A reflection on prophetic ministry in the South African context. *In die Skriflig* 53(4), a2495. <https://doi.org/10.4102/ids.v53i4.2495>
- Rasmusson, A. 2020. Barth and the Nazi Revolution. In: G. Hunsinger & K.L. Johnson (eds.), *The Wiley Blackwell Companion to Karl Barth. Volume 2: Barth in Dialogue*, 965-977. Chichester: Wiley Blackwell.
- Reeling Brouwer, R.H. 2019. Jesus Christ. In: P.D. Jones & P.T. Nimmo (eds.), *The Oxford Handbook of Karl Barth*, 277-293. Oxford: Oxford University Press.
- Reichel, H. 2020. Barth on the Church in Mission. In: G. Hunsinger & K.L. Johnson (eds.), *The Wiley Blackwell companion to Karl Barth. Volume 1: Barth and Dogmatics*, 327-340. Chichester: Wiley Blackwell.
- Resane, K.T. 2019. Response of public theology to the voices of the voiceless in pluralistic South Africa. *Verbum et Ecclesia* 40(1), a2006. <https://doi.org/10.4102/ve.v40i1.2006>
- Rieger, J. 2007. *Christ & Empire. From Paul to Postcolonial Times*. Minneapolis: Fortress Press.
- Rieger, J. 2011. Karl Barth. In: M.A. De La Torre & S.M. Floyd-Thomas, *Beyond the Pale. Reading Theology from the Margins*, 161-170. Louisville: WJK.
- Rigby, C.L. 2019. Justification, Sanctification, Vocation. In: P.D. Jones & P.T. Nimmo (eds.), *The Oxford Handbook of Karl Barth*, 422-433. Oxford: Oxford University Press.
- Rumscheidt, H.M. 2013. Harnack. In: R. Burnett (ed.), *The Westminster Handbook to Karl Barth*, 91-93. Louisville: WJK.
- Sherman, R. 2004. *King, Priest, and Prophet. A Trinitarian Theology of Atonement*. London: T & T Clark.
- Siller, A. 2009. *Karl Barths Lehre vom prophetischen Amt Jesu Christi in ihrer Bedeutung für das Verhältnis von Kirche und Welt unter den Bedingungen der Moderne*. Zürich: TVZ.
- Smit, D.J. 1992. Reformed theology in South Africa: A story of many stories. *Acta Theologica* 12(1): 88-110.
- Smit, D.J. 2001. Has there been any change? On the role of the Dutch Reformed Church 1974-1990. *Scriptura* 76: 119-126.
- Smit, D.J. 2007a. What does 'public' mean? Questions with a view to public theology. In: Len Hansen (ed.), *Christian in public. Aims, methodologies and issues in public theology*, 11-46. Stellenbosch: Sun Press.

- Smit, D.J. 2007b. “No other motive would give us the right” – Reflections on contextuality from a Reformed experience. In: D.J. Smit, *Essays in public theology. Collected essays 1*, 157-178. Stellenbosch: Sun Press.
- Smit, D.J. 2007c. *Essays in public theology. Collected essays 1*. Stellenbosch: Sun Press.
- Smit, D.J. 2007d. Kairos Documents. In: D.J. Smit, *Essays in public theology. Collected essays 1*, 251-254. Stellenbosch: Sun Press.
- Smit, D.J. 2008a. Openbare getuigenis en publieke teologie vandag? Vrae oor verskeie vanselfsprekende voorveronderstellings. In: D.J. Smit, *Geloof en openbare lewe. Versamelde opstelle 2*, 193-202. Stellenbosch: Sun Press.
- Smit, D.J. 2008b. *Geloof en openbare lewe. Versamelde opstelle 2*. Stellenbosch: Sun Press.
- Smit, D.J. 2008c. Oor die kerk as ’n unieke samelewingsverband. In: D.J. Smit, *Geloof en openbare lewe. Versamelde opstelle 2*, 69-81. Stellenbosch: Sun Press.
- Smit, D.J. 2008d. Oor die unieke openbare rol van die kerk. In: D.J. Smit, *Geloof en openbare lewe. Versamelde opstelle 2*, 83-99. Stellenbosch: Sun Press.
- Smit, D.J. 2008e. Oor die kerk en maatskaplike uitdagings in ons land. In: D.J. Smit, *Geloof en openbare lewe. Versamelde opstelle 2*, 101-114. Stellenbosch: Sun Press.
- Smit, D.J. 2008f. Voorwoord. In: W.D. Jonker, *Die relevansie van die kerk. Teologiese reaksies op die betekenis van die kerk in die wêreld*, vii-xxii. Wellington: Bybel-Media.
- Smit, D.J. 2009a. Morality and politics – secular or sacred? Calvinist traditions and resources in conflict in recent South African experiences. In: D.J. Smit, *Essays on being reformed. Collected essays 3*, 513-549. Stellenbosch: Sun Media.
- Smit, D.J. 2009b. Mainline Protestantism in South Africa – and modernity? In: D.J. Smit, *Essays on being reformed. Collected essays 3*, 395-422. Stellenbosch: Sun Media.
- Smit, D.J. 2009c. Theological assessment and ecclesiological implications of the Accra document “Covenanting for justice in the economy and the earth” – Tentative comments for discussion. In: D.J. Smit, *Essays on being reformed. Collected essays 3*, 381-392. Stellenbosch: Sun Media.
- Smit, D.J. 2009d. Paradigms of radical grace. In: D.J. Smit, *Essays on being reformed. Collected essays 3*, 337-358. Stellenbosch: Sun Media.
- Smit, D.J. 2009e. *Liberating Reformed Theology* – A review article. In: D.J. Smit, *Essays on being reformed. Collected essays 3*, 195-200. Stellenbosch: Sun Media.
- Smit, D.J. 2009f. On reading Karl Barth in South Africa – today? In: D.J. Smit, *Essays on being reformed. Collected essays 3*, 275-294. Stellenbosch: Sun Media.
- Smit, D.J. 2009g. Barmen and Belhar in conversation. A South African perspective. In: D.J. Smit, *Essays on being reformed. Collected essays 3*, 325-336. Stellenbosch: Sun Media.
- Smit, D. J. 2012. Oor die teologiese inhoud van die belydenis van Belhar. *Acta Theologica* 32(2): 184-202.
- Smit, D.J. 2012a. Dogmatics after ‘Barth’? South African Challenges. In: Günter Thomas, Rinse H. Reeling Brouwer & Bruce McCormack (eds.), *Dogmatics after Barth – Facing Challenges in Church, Society and Academy*, 3-14. Leipzig: CreateSpace Independent Publishing Platform.

- Smit, D.J. 2013a. Vir Flip Theron: Oor die vreemde viering van die kerk. In R.R. Vosloo (red.), *Remembering Theologians – Doing Theology. Collected Essays 5*, 425-449. Stellenbosch: Sun Press.
- Smit, D.J. 2013b. Vir Willie Jonker: “Om saam met al die heiliges Christus te ken ...”: Persoonlike indrukke van ’n ekumeniese waarheidsoeke. In R.R. Vosloo (red.), *Remembering Theologians – Doing Theology. Collected Essays 5*, 265-286. Stellenbosch: Sun Press.
- Smit, D.J. 2013c. Vir Ernst Conradie: Hoe vertel hulle die storie? Oor Karl Barth. In: In R.R. Vosloo (red.), *Remembering Theologians – Doing Theology. Collected Essays 5*, 179-189. Stellenbosch: Sun Press.
- Smit, D.J. 2017. Does it matter? On whether there is method in the madness. In: Sebastian Kim & Katie Day (eds.), *A companion to public theology* (Series: Brill's Companions to Modern Theology, Volume: 1), 68-92. Leiden: Brill.
- Smith, J.K.A. 2009. *Desiring the Kingdom. Worship, worldview, and cultural formation*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Smith, J.K.A. 2014. *How (not) to be secular. Reading Charles Taylor*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Smith, J.K.A. 2017. *Awaiting the King. Reforming public theology*. Grand Rapids: Baker Academic.
- STJ* (Stellenbosch Theological Journal / Stellenbosch Teologiese Joernaal). 2020. Mission. http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci_serial&pid=2413-9467&lng=en&nrm=iso (afgelaai: 23 Julie 2020).
- Stroud, D.G. 2013. *Preaching in Hitler's shadow. Sermons of resistance in the Third Reich*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Taylor, C. 2007. *A secular age*. Cambridge: Harvard University Press.
- The Kairos Document: Challenge to the Church: A theological comment on the political crisis in South Africa*, 1985. Johannesburg: The Kairos Theologians.
- Theron, P.F. 1982. Die vreemdheid van die kerk. ’n Reaksie op die Ope Brief. In: D.J. Bosch, A. König, W.D. Nicol (reds.), *Perspektief op die Ope Brief*, 123-133. Kaapstad: Human & Rousseau Uitgewers.
- Theron, P.F. 2008. From moral authority to insignificant minority: The precarious state of the Dutch Reformed Church in a Post-Apartheid South Africa. *Journal of Reformed Theology* 2: 228-239.
- Thompson, J. 1978. *Christ in Perspective. Christological perspectives in the theology of Karl Barth*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Tietz, C. 2018. *Karl Barth. Ein Leben im Widerspruch*. München: C.H. Beck.
- Tracy, D. 1981. *The analogical imagination: Christian theology and the culture of pluralism*. London: SCM Press.
- Tracy, D. 1994. On naming the present. In: D. Tracy, *On naming the present*, 3-24. New York: Orbis.
- Trantraal, N. 2018. *Wit issie 'n colour nie. Angedrade stories*. Kaapstad: Kwela Boeke.
- Tshaka, R. 2007. The Christian as the Christ in society: Karl Barth's public theology and its implications for democratic South Africa today. In: L. Hansen (ed.), *Christian in public. Aims, methodologies and issues in public theology*, 127-140.
- Urbaniak, J. 2016a. Probing the “global Reformed Christ” of Nico Koopman: An African-Kairos perspective. *Stellenbosch Theological Journal / STJ* 2(2): 495-538.

- Urbaniak, J. 2016b. What makes Christology in a post-apartheid South Africa engaged and prophetic? Comparative study of Koopman and Maluleke. In: Rian Venter (ed.), *Theology and the (post)apartheid condition. Genealogies and future directions*, 125-155. Bloemfontein: Sun Media.
- Urbaniak, J. 2017. Faith of an angry people: Mapping a renewed prophetic theology in South Africa. *Journal of Theology for Southern Africa / JTSA* 157: 7-43.
- Urbaniak, J. 2018. Elitist, populist or prophetic? A critique of public theologizing in democratic South Africa. *International Journal of Public Theology* 12: 332-352.
- Van der Westhuizen, C. 2016. Afrikaners in post-apartheid South Africa: Inward migration and enclave nationalism. *HTS Teologiese Studies / Theological Studies* 72(1), a3351. [http:// dx.doi.org/10.4102/hts.v72i1.3351](http://dx.doi.org/10.4102/hts.v72i1.3351)
- Van der Woude, A.S. 1973. Ware en valse profetie in Israël. In: G.C. Berkouwer & A.S. van der Woude (reds.), *Wat is waarheid? Waarheid en verifikasie in kerk en teologie*, 13-20. Kampen: Kok.
- Van Eck, E. 2009. A prophet of old: Jesus the “public theologian.” *HTS Teologiese Studies / Theological Studies* 66(1), Art. #771, 10 pages. DOI: 10.4102/hts.v66i1.771
- Vellem, V.S. 2010a. Ideology and spirituality: A critique of Villa-Vicencio’s project of reconstruction. *Scriptura* 105: 547-558.
- Vellem, V.S. 2010b. Prophetic theology in black theology, with special reference to the *Kairos* document. *HTS Teologiese Studies / Theological Studies* 66(1), Art. #800, 6 pages. DOI: 10.4102/hts.v66i1.800
- Vellem, V.S. 2013. The Reformed tradition as public theology. *HTS Teologiese Studies / Theological Studies* 69(1), Art. #1371, 5 pages. <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v69i1.1371>
- Vellem, V.S. 2016. Epistemological dialogue as prophetic: A black theological perspective on the land issue. *Scriptura* 115(1): 1-11.
- Vellem, V.S. 2018. Interview with Vuyani S. Vellem. *Acta Theologica* 38(1):1-14. DOI: <http://dx.doi.org/10.18820/23099089/actat.v38i1.1>
- Venter, R. (ed.) 2016a. *Theology and the (post)apartheid condition. Genealogies and future directions*. (University of the Free State Theological Explorations. Volume 1). Bloemfontein: Sun Press.
- Venter, R. 2016b. Teologie en konteks: Vraag na ’n teologie vir Suid-Afrika. *Acta Theologica* 36(2): 178-198.
- Verster, P. 1991. Politiek en teologie: Oos-Europa 1990: Barth agterhaal? *Ned Geref Teologiese Tydskrif / NGTT* 32(4): 614-621.
- Villa-Vicencio, C. (ed.), 1988. *On reading Karl Barth in South Africa*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Villa-Vicencio, C. 1992. *A theology of reconstruction: Nation-building and human rights*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vorster, J.M. 2018. The church as a moral agent: In dialogue with Bram van de Beek. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 74(4), 4809. <https://doi.org/10.4102/hts.v74i4.4809>
- Vosloo, R. 2016. “Democracy is coming to the RSA”: On democracy, theology and futural historicity. *Verbum et Ecclesia* 37(1): 1-7.
- Vosloo, R. 2017. *Reforming memory. Essays on South African church and theological history*. Stellenbosch: Sun Media.

- Vosloo, R. 2019. Prophetic witness in weakness. In *die Skriflig* 53(4), a2400. <https://doi.org/10.4102/ids.v53i4.2400>
- Wainwright, G. 1996. *For our salvation. Two approaches to the work of Christ*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Ward, P. (ed) 2012. *Perspectives on Ecclesiology and Ethnography*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Ward, P. 2018. Ecclesiology and ethnography with humility: Going through Barth. *Studia theologica* 72(1): 51-67.
- Watson, F. 2013. Truth. In: R. Burnett (ed.), *The Westminster Handbook to Karl Barth*, 216. Louisville: WJK.
- Watson, F. 2017. Barth, Ephesians, and the Practice of Theological Exegesis. In: Karl Barth, *The Epistle to the Ephesians*, 13-30. Grand Rapids: Baker Academic.
- Webb, S.H. 2011. *The Divine Voice. Christian proclamation and the theology of sound*. Eugene: Wipf and Stock Publishers.
- Webster, J.B. 1995. *Barth's Ethics of Reconciliation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Webster, J.B. 1998. *Barth's moral theology. Human action in Barth's thought*. Edinburgh: T & T Clark.
- Webster, J.B. 2004. *Barth* (2nd Edition). London: Continuum.
- Webster, J.B. 2012. Barth's lectures on the Gospel of John. In: G. Hunsinger (ed.), *Thy Word is Truth. Barth on Scripture*, 125-150. Grand Rapids: Eerdmans.
- Webster, J. 2012a. 'In the society of God': Some principles of Ecclesiology. In: Pete Ward (ed), *Perspectives on Ecclesiology and Ethnography*, 200-222. Grand Rapids: Eerdmans.
- Webster, J. 2017. 'A Relation beyond All Relations': God and Creatures in Barth's Lectures on Ephesians, 1921-22. In: Karl Barth, *The Epistle to the Ephesians*, 31-49. Grand Rapids: Baker Academic.
- Weinrich, M. 2019. *Karl Barth. Leben – Werk – Wirkung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Welker, M. *God the Revealed. Christology*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Wepener, C. 2015. *Kookpunt! Nadenke oor woede: 'n Gelowige reaksie van 'n ontnugterde nasie*. Wellington: Bybelkor.
- Werpehowski, W. 2019. Barth and public life. In: P.D. Jones & P.T. Nimmo (eds), *The Oxford handbook to Karl Barth*, 548-563. Oxford: Oxford University Press.
- West, G. 2016. *The stolen Bible. From tool of imperialism to African icon*. Pietermaritzburg: Cluster Publications.
- Willimon, W.H. 2006. *Conversations with Barth on preaching*. Nashville: Abingdon.
- Willimon, W.H. 2015. *How odd of God. Chosen for the curious vocation of preaching*. Louisville: WJK.
- Willimon, W.H. 2019. *Accidental preacher. A memoir*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Wolterstorff, N. 2019. *In this world of wonders. Memoir of a life in learning*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Zahrnt, H. 1966. *Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*. München: R. Piper & Co. Verlag.

Zakaria, F. 2020. *Ten lessons for a post-pandemic world*. New York: Norton.